FILOSOFÍA, RETÓRICA E INTERPRETACIÓN

HELENA BERISTÁIN - MAURICIO BEUCHOT
(Compiladores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FILOSOFÍA, RETÓRICA E INTERPRETACIÓN

Bitácora de Retórica

11

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

FILOSOFÍA, RETÓRICA E INTERPRETACIÓN

HELENA BERISTÁIN - MAURICIO BEUCHOT
(Compiladores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO, 2000



La publicación de esta obra ha sido posible gracias al financiamiento otorgado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través de los Proyectos IN401195 "Bitácora de Retórica" e IN405998 "Tradición, Interdisciplinariedad y Posmodernidad de la Retórica" del Seminario de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas.

Primera edición: 2000

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-8483-1

ÍNDICE

Introducción
HELENA BERISTÁIN-MAURICIO BEUCHOT 5

Acercamiento conparativo de las pruebas retóricas en la *Retórica* de Aristóteles y la *Retórica a Alejandro* de Anaxímenes
DAVID GARCÍA PÉREZ 13

La retórica o el privilegio de la palabra (consideraciones sobre filosofía y retórica)
ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 31

Así en la tierra, como en el cielo...
ARNULFO HERRERA 61

Sobre la retórica
CARLOS PEREDA 87

Filosofía, retórica y analogía
MAURICIO BEUCHOT 113

Poética, retórica y traducción literaria
HELENA BERISTÁIN 129

Teoría política y retórica
AMBROSIO VELASCO GÓMEZ 143

La justificación retórica de los principios lógico
RAYMUNDO MORADO 163

INTRODUCCIÓN

¿Cuál es la relación entre la retórica y la filosofía? A veces se las considera hermanas; a veces se piensa que son enemigas. Sobre todo por parte de los filósofos, desde hace mucho existe el miedo de que la retórica se apropie de los temas de la filosofía, que acabe por devorarla y por perderla, hasta hacerla desaparecer. Tal vez no sea tan extrema esa inclusión ni esa disyunción entre ambas disciplinas. Tal vez haya que dejarlas ser diferentes, acaso complementarias. En todo caso, respetar la individualidad de cada una. A esto se han dedicado algunos trabajos que ahora reunimos, con el fin de que a otros interesados en el tema les sirvan para estimular su búsqueda.

El primer escrito, de David García Pérez, comienza con un tema griego, y hace una acuciosa comparación entre la *Retórica* de Aristóteles, y la *Retórica a Alejandro,* que había sido atribuida al Estagirita, y se descubrió que era de Anaxímenes de Lámpsaco. El resultado de dicha comparación es una toma de conciencia de que la retórica de Aristóteles está más dirigida a la lógica o teoría de la argumentación, y la de Anaxímenes más polarizada hacia la sola ornamentación. Además, la primera es de naturaleza más filosófica, en el sentido de que profundiza teóricamente en los diferentes contenidos de la disciplina; mientras que la segunda es más sencilla y orientada a la enseñanza. La obra de Aristóteles es una muestra prototípica de la confluencia de la retórica y la

filosofía. Y este trabajo de David García Pérez sirve para resaltar este hecho.

El texto de Ana María Martínez de la Escalera está recorrido por la preocupación de que, al conocer la retórica, se puedan conocer los límites entre el pensamiento y el lenguaje. ¿Por qué la verdad y la retórica se escindieron, si en sus orígenes griegos el arte de la palabra era también el arte de encontrar lo verdadero o, por lo menos, lo verosímil? Más aún, en la retórica confluían el *mythos* y el *logos*; uno más de parte de la oralidad, otro más de parte de la escritura. Hubo, después, otra escisión, esta vez entre retórica y filosofía; pero es sospechosa, enmascara algo. Tal vez sea más propio, según la autora, llamarla una diferenciación, en el sentido de la *différance* derridiana.

La autora declara que no pretende «invalidar el gobierno del pensamiento», ni se afana por estar a la moda de ciertos irracionalismos. El asunto es más serio. Se pregunta sólo si la disyunción entre la filosofía y la retórica es una disyunción tan excluyente como se ha pensado. La filosofía no puede olvidar que en sus orígenes estuvo vinculada a la retórica e incluso a la poética. Aun cuando se considera que la disyunción entre el pensamiento del *logos*, en el sentido de pensamiento (lógica), y el pensamiento del *logos*, entendido como palabra (retórica), es el gesto fundante de la filosofía, no es tan clara su separación.

En cuanto a las mismas prácticas retóricas, ¿qué las unifica?, ¿qué las distingue de las otras prácticas verbales?, ¿de qué reciben su identidad? Según la autora —siguiendo a Nietzsche—, lo característico de ellas es privilegiar la interpretación por encima de otras actividades, resaltar el gusto por la palabra por encima del gusto por el ente. Pero hay que buscar una ontología que no excluya del ente a la palabra, sobre todo que no excluya todo significado múltiple y figurado.

Arnulfo Herrera adopta como tema la imitación, tal como se daba en el siglo de oro hispanoamericano. Es un asunto muy conectado con la analogía, ya que solamente puede tomarse como auténtica imitación lo análogo a un modelo. No puede serlo la copia, que trata de conseguir la igualdad; solamente contaba como imitación la búsqueda de lo semejante, lo análogo. Es ahí donde se manifiesta la sutileza, tanto en la retórica como en la poética (y no está de más señalar que también la sutileza es la virtud principal de la hermenéutica).

Esa búsqueda de semejanzas sutiles fue muy gustada y practicada en el siglo de oro. Es lo que hizo prosperar tanto a la literatura emblemática, pues contenía ese ejercicio y lo promovía mediante el desciframiento de un objeto enigmático. Asimismo, la imitación y la captación de semejanzas estaban sustentadas en la analogía que ostenta la idea, la imagen o el símbolo del hombre como microcosmos, ya que analógicamente contenía en sí mismo todo el macrocosmos.

Carlos Pereda aborda la retórica como teoría de la argumentación, o método de argumentar, que produce asentimiento persuadiendo. Pero puede obtener esta persuasión mediante la seducción, esto es, no siempre con la verdad, sino a veces de manera sofística. Lo hace con la belleza del lenguaje o con el ornato de las palabras. Y a veces parece presuponer un relativismo o incluso un escepticismo epistémico y/o práctico, esto es, parece pretender ponerse fuera de la verdad y del bien, para estipular las cosas de manera subjetiva.

En cuanto a la retórica como ornamentación del discurso, Pereda nos dice que ésta primero fue preceptiva, sobre todo desde los romanos, pasando por los medievales y los renacentistas; pero en la modernidad fue desatendida en sus reclamos normativistas, hasta que se dispara en el Ro-

manticismo, donde se prefirió el genio a las reglas. Y tras haberse centrado en la composición, se desplaza a la lectura, a la crítica. Así, la retórica no sólo sirve para producir, sino también para evaluar, la eficacia estética. Pero la retórica no cuenta con reglas precisas y generales, requiere habilidades, virtudes, que atañen a la imaginación ética, a la educación sentimental y al discernimiento moral. Está en función de un auditorio, exige el desempeño personal.

Pereda pone como ejemplo cómo explicar la *akrasía* o incontinencia, y el argumento por analogía. Este último depende en gran medida de la intervención interna de la capacidad de juzgar, la cual depende, a su vez, de la manera en que se presente el juicio, esto es, depende mucho de la retórica. Por eso al autor le parece mejor hablar de un arte retórica que de un método de la retórica. Es un saber cómo, lo característico del arte como virtud. Las técnicas para lograr eficacia estética pueden ser múltiples y hasta contradictorias. Se trata en todo caso de un saber práctico personalizado. No se pueden tener en cuenta sólo consideraciones formales, metodológicas, sino también de contenido, para dominar en cierta medida el tema. Mas, para que no se convierta en un arte truculento de persuadir, tiene que procurar ofrecer buenos argumentos.

El autor recomienda estudiar las tradiciones retóricas del pasado, y tratar de poner en práctica sus propuestas y hasta sus ilusiones. Nunca debemos perder de vista la ambigüedad de la retórica misma, ya que puede adular o guiar al alma, engañar o conducir a la verdad. Por eso hay que llevarla a una moderación, y hacer de ella un arte (no un vicio) republicano, lo cual nos lleva a una ética de la argumentación.

Por su parte, Mauricio Beuchot aborda el tema de la relación de la retórica y la filosofía en cuanto al diálogo entre sistemas. Cuando se enfrentan sistemas distintos, no

se puede argumentar directa y deductivamente, so pena de cometerle al otro una continua falacia de petición de principio dialógica, consistente en argumentarle por lo que no cree. No acepta algo, y se le está aduciendo como prueba eso mismo. Por eso se le tiene que llevar a la aceptación de las premisas, y, como son muy básicas y de principio, lo único que queda es la argumentación retórica, para persuadirlo de esos principios que se desea que acepte y se necesitan para poder inferir y probar algo.

La retórica ha ofrecido instrumentos a la hermenéutica y a la pragmática; ya que la retórica sirve para encodificar y las otras para decodificar, cumplen dos aspectos de la misma actividad comunicativa. De esta manera, la retórica tiene un carácter interpretativo congénito, lo que la conecta con la hermenéutica y la pragmática, que son los nombres que más se dan a la disciplina de la interpretación. La retórica lleva a la hermeneutización y pragmatización de la filosofía, pero también a la ontologización de la misma; porque, en definitiva, la retórica abre a un tipo muy específico de conocimiento y de realidad.

Pero, asimismo, se llega a la percepción de la analogicidad, propia de la hermenéutica y de la pragmática, y, por lo tanto, de la retórica. Hay que superar el escollo del univocismo, que es vana ilusión, y del equivocismo, que es la pérdida del sentido; ambos son la muerte del lenguaje. Hay que reconocer el carácter analógico de la interpretación y de la elocución, que es el que hace que el sentido no se empobrezca tanto que sea imposible recogerlo, ni se enriquezca tanto que sea imposible abarcarlo. La analogía nos permitirá tener una retórica apropiada para el hombre, así como una hermenéutica-pragmática y una ontología analógicas.

Si se toma en cuenta que desde antiguo la retórica ha servido para extraer los instrumentos de la interpretación,

esto es, de la hermenéutica, se entenderá por qué el autor insiste tanto en la analogicidad no sólo en la retórica sino también en la hermenéutica. La cercanía de la retórica con la hermenéutica nos hace comprender el carácter también analógico de la hermenéutica. La misma verdad retórica, la verosimilitud, participa de la verdad como analógica, esto es, de la unidad proporcional de la verdad; es una verdad proporcional.

El trabajo de Helena Beristáin versa sobre las aplicaciones que pueden tener la retórica y la poética para guiar en la traducción literaria, esto es, de textos literarios. No se puede obtener una traducción literal, ni tampoco conviene alejarse demasiado del texto que se traduce. En el caso de traducción de poesía, e incluso en el de traducción de prosa literaria, hay que echar mano de los recursos que la poética y la retórica ponen a nuestro alcance.

La autora hace uso de las teorías del Grupo «M», de Jakobson, de Lotman y de Rivers, para acercarse a lo que debe ser una traducción digna del texto literario, o por lo menos acorde con él. Así como la poética y la retórica ayudan a elaborar textos literarios, así también ayudan a traducirlos. Es necesario acudir a las teorías de los textos poéticos y retóricos para traducir de manera conveniente los textos literarios a cuya producción conducen; y es lo que se trata de hacer en ese ensayo.

Ambrosio Velasco aborda el tema de la retórica dentro de la teoría política. Nos hace ver cómo en los últimos años ha habido todo un movimiento que considera al conocimiento político como algo muy ajeno al conocimiento que para él buscaban los positivistas. Ha quedado más bien ubicado dentro del conocimiento práctico, y, ya que desde los griegos se ha considerado que el vehículo más apropiado para la transmisión del conocimiento práctico es la retórica,

resulta que esta disciplina argumentativa es la mejor para la actual ciencia política.

En la misma ciencia política entran mucho los juicios valorativos, que tienen un papel muy importante en la formación y transmisión de las ideas políticas. Y otra vez la retórica es el vehículo más adecuado para este tipo de conocimiento. Pero hay dos posiciones encontradas acerca de este punto. Una es la de algunos que, como Leo Strauss, consideran la ciencia política como capaz de alcanzar conocimiento universal. Otra es la de Quentin Skinner, entre otros, quien considera que sólo tiene validez dentro de la comunidad en la que se efectúa el discurso. Ambrosio Velasco pondera ambas posiciones y busca una confluencia analógica entre una y otra.

En su trabajo, Raymundo Morado sostiene que la justificación de los principios deductivos lógicos básicos (por ejemplo, el uso de la regla del *Modus Ponendo Ponens)* no puede ser infinito. Eso no quiere decir que la discusión sobre los principios últimos de la lógica deductiva deba ser la pura afirmación de posturas irreconciliables. La discusión racional puede darse, pero será una discusión retórica, basada en creencias comunes y principios de plausibilidad.

Esto recoge la idea aristotélica de que los primeros principios sólo tienen apoyo argumentativo en la retórica. Nos recuerda que la estructura de la lógica del Estagirita es de naturaleza dialógica. Tiene una base dialéctica o dialogal, y se va vertebrando al paso del diálogo vivo, hasta llegar a la lógica analítica o silogística, pues los axiomas son aquellas proposiciones que aceptarán tanto el maestro como el alumno; los postulados, los que acepta el maestro, pero no el alumno, pero el maestro le pide que los acepte, por mor de la demostración; y los teoremas son los que no aceptan ni el maestro ni el alumno, hasta que sean demostrados. Y, cuando los axiomas o principios son puestos en duda por

alguien (algún alumno), sólo podrán tener "demostración" indirecta o retórica.

Todos éstos son puntos de cruce de la filosofía con la retórica, los cuales nos muestran las enriquecedoras relaciones que se dan entre una y otra. No de antagonismo ni de supresión de la una por la otra, sino de colaboración. Ciertamente la filosofía no es la retórica, pues esta última es un instrumento de la primera; pero la retórica se nutre y toma su contenido del amplio mundo de la filosofía. Y la filosofía, en las cosas más de principio —que en ella se dan las más de las veces— echa mano de la argumentación retórica, la única que le queda en ese momento. Por ello se necesitan la una a la otra, y han de ir siempre bien acordadas.

Helena Beristáin-Mauricio Beuchot

ACERCAMIENTO COMPARATIVO DE LAS PRUEBAS RETÓRICAS EN LA *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES Y LA *RETÓRICA A ALEJANDRO* DE ANAXÍMENES

DAVID GARCÍA PÉREZ

El ejercicio de la retórica fue un elemento esencial en la evolución política y en la organización judicial de la democracia ateniense. Los siglos V y VI a.C. fueron intensamente ricos para el desarrollo y la sistematización de los recursos retóricos, en gran medida por la necesidad de defenderse o participar en los órganos de poder. Tal necesidad propició la expansión de la retórica[1], y a esto ayudaría la elaboración de manuales para la enseñanza de la misma; así, por ejemplo, se sabe que algunos rétores como Lisias e Isócrates crearon sus propias *technai*[2]. Por desgracia han llegado al tiempo presente sólo dos manuales completos de la tradición retórica griega: la *Retórica* y la *Retórica a Alejandro,*[3] am-

[1] *Sous la pression de la nécessité il a bien fallu que la connaissance de la rhétorique se répandit rapidement et quielle fût donc enseignée sistematiquement.* P. Wülfing, "Rhétorique et démocratie", en *LEC* 43 (1975): 109.

[2] Para Lisias cf. Ps.Plut. *De Lysia,* 50, que es la única fuente que da esta referencia, para Isócrates, cf. entre otras fuentes Plut. *Vit. Isoc.* 837.

[3] En adelante se abrevian *Rhet.* para referirse a la *Retórica* de Aristóteles y *RaA* para mencionar a la *Retórica a Alejandro.*

bas han pasado bajo la autoría de Aristóteles, pero la *RaA* se ha atribuido también a Anaxímenes de Lámpsaco, un sofista contemporáneo del filósofo de Estagira[4].

Pues bien, no obstante que ambas obras proceden de la misma época y se refieren al mismo asunto, presentan algunas diferencias en varios puntos. No es el objetivo de este trabajo discernir sobre el origen de las retóricas que nos ocupan, pero haremos un acercamiento distintivo entre ambas *technai* en lo que se refiere a los diferentes tipos de pruebas[5] que pueden ser utilizadas en un discurso partiendo de la siguiente premisa: la *RaA* es una obra que está más cercana al ejercicio concreto de la retórica, más próxima a la educación; es un manual en el sentido que se tiene hoy de tal palabra: un libro sencillo, sin profundidades, que permite obtener de manera rápida las generalidades de un área determinada del conocimiento; esto se puede apreciar en los ejemplos que ofrece el autor, pues están tomados de discursos concretos o bien que él inventa adaptándolos a cuestiones propias del discurso. En cambio, la *Rhet.* de Aristóteles es más compleja en el sentido de que no guarda las proporciones de contenido que caracterizan a un manual; presenta una visión estructurada de la retórica de acuerdo con un pensamiento lógico-filosófico; y los ejemplos que coloca son en su mayoría de la literatura griega, en particular de los poetas trágicos[6], y cuando no hay tales los toma de la medicina[7].

[4] Sobre el problema de la autoría de *RaA*, cf.: 11 y ss. de la introducción a esta obra de José Sánchez Sanz, Salamanca, 1989.

[5] Se atenderá en este trabajo el análisis de las pruebas *éntechnoi*, es decir, las que elabora el propio orador, dejando de lado las pruebas *átechnoi*.

[6] Cf., por ejemplo, *Rhet.* 1370b1-7.

[7] Cf., por ejemplo, *Rhet.* 1361b4-8.

Tanto para el autor de la *RaA* como para Aristóteles, las pruebas son de dos tipos:

a) las que se obtienen de *los propios discursos, de las acciones y de las premisas*[8] y que Aristóteles llama propias del arte *(písteis éntechnoi)*[9].

b) las que se obtienen de *lo que se dice y se hace* y que la *RaA* llama aportados[10]. Aristóteles las llama *písteis átechnoi*[11].

Acerca de la clasificación de las pruebas y su explicación, la *RaA* no aporta mayores luces fuera de la clasificación ya señalada, y que se analizará enseguida acerca de lo que son y en qué campo se manejan tales pruebas.

Aristóteles, en cambio, ofrece una mayor explicación. Para el filósofo las pruebas *éntechnoi* son aquellas que se hacen mediante un método, es decir, que dependen de la capacidad persuasiva del orador para crear —*heureîn*— los medios necesarios para alcanzar un fin, y que son el resultado de una observación en cuanto al *talante del que habla... en predisponer al oyente... y en el discurso mismo*[12]. La *RaA* propone algo semejante en lo que concierne a las tres especies que menciona Aristóteles: habla del discurso, de las personas, y tal vez se refiere a los hechos, pero esto no se puede asegurar porque no da mayores explicaciones. La tradición ha recogido la propuesta de Aristóteles de dividir en tres especies la retórica a partir de que el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que se habla y aquel a quien se habla, que *grosso modo* coincide con la clasificación arriba citada. Sin embargo, no hay que perder de vista que cuando Aristóteles habla del talante y de la

[8] *RaA*. 7.2.

[9] *Rhet.* 1355b35.

[10] *RaA*. 7.2.

[11] *Rhet.* 1355b35.

[12] *Rhet.* 1356a1-4.

disposición, está de algún modo refiriéndose también al aspecto persuasivo del *éthos* y del *páthos* y no sólo a factores externos e internos del discurso.

Las pruebas aportadas o *átechnoi* son las que preexisten al discurso en sí y no son creadas por el orador sino que él se limita a utilizarlas en el momento que sea oportuno para sostener lo dicho en alguna parte del discurso. En este sentido parece más apropiado el término usado por la *RaA* para clasificar este tipo de pruebas, pues literalmente éstas son una aportación a la validez de los juicios vertidos en el discurso; en cambio, el término *átechnoi* separa las pruebas de la capacidad del orador y las ve como algo accesorio; parece que sea lo contrario: las pruebas *átechnoi*, aunque no son creadas por el orador, sí son utilizadas retóricamente desde el momento en que se dispone un lugar para ellas dentro del discurso con el fin de crear un motivo de persuasión. Esta es la postura de las *technai* acerca de las pruebas. Ahora se explicarán las semejanzas y diferencias de las pruebas *éntechnoi*.

Lo probable (eikós)

RaA: es algo que se dice y de lo que los oyentes tienen ejemplos en mente[13].

Rhet.: es lo que sucede la mayoría de las veces pero no de manera absoluta.[14]

Para entender cabalmente lo que es el *eikós* en el discurso es necesario combinar las opiniones de ambas *technai*. En primer lugar, para Aristóteles el *eikós* no es una prueba en sí, es decir, que por sí solo aporte una demostración; es parte de una prueba tal como se lee en *Rhet.* 1359a8: las probabilida-

[13] *RaA*. 7.

[14] *Rhet.* 1357a 34-35.

des *(eikóta)* son parte de los enunciados retóricos, esto es, de los entimemas y de los ejemplos; esto se compueba con el ejemplo de *Rhet.* 1367b30: *es efectivamente* probable *que sean buenos los hijos de buenos padres* —premisa única que contiene el *eikós*— *...los que se han criado así* (conclusión). De modo similar la *RaA* 7.4 ofrece una serie de premisas que, sin llamarlas así, formarían parte del entimema o del ejemplo: que la patria sea grande, que sus allegados prosperen, etcétera, las cuales son pensamientos posibles en cuanto que los oyentes participan de su contenido semántico. Así, ambas *technai* tienen la idea de que el *eikós* es una opinión aceptada por la mayoría (Arist.)[15] o que todos comparten (Anax.).[16]

Al apelar al sentido común de los oyentes, los *eikóta* crean un sistema de opiniones que se establecen como verosímiles *(epídoxon)* y que en términos aristotélicos corresponden a la opinión común *(éndoxon)*. Así pues, Aristóteles se inclina, en este caso más por la explicación lógica del *eikós*. Por su parte la *RaA* orienta más bien hacia la eficacia de lo que el *eikós* puede proporcionar como arma retórica:

a) Lo probable debe asimilarse lo mayormente posible con la naturaleza humana, cosa que alude de manera directa al recurso ético.

b) Lo probable debe demostrar que lo dicho ocurre así todas las veces o la mayoría.

c) El orador debe manejar lo probable de acuerdo con sus intereses, de modo que el acto que se juzga pueda ajustarse a la opinión común, incluso aprovechando lo dicho por el adversario. La *RaA* recomienda que si el orador se ve forzado a aceptar cierta culpabilidad, debe tratar de asimi-

[15] Los *Anal. Pr.* II,27 70a3-4 al respecto señalan que *lo probable... es una premisa plausible* (éndoxon); *pues lo que se sabe que ocurre o no la mayoría de la veces o que es o que no es eso es una probabilidad.*

[16] *RaA* 7.2 y ss.

lar lo más posible su carácter con el del auditorio. Este hecho demuestra, por otra parte, lo que Cope ha señalado acerca del elemento moral de las *technai*: la *RaA* presenta un carácter relativista que heredó de la sofística, por lo que el aspecto moral no le interesa, al contrario de lo que sucede en el tratado de Aristóteles.[17]

Así procede el acusado de Lys. III al generalizar su comportamiento a un acto propio de todo el género humano:[18]

"Os parece que tengo hacia el mozuelo una inclinación más insensata de la que corresponde a mi edad". El acusado fue juzgado ante el Areópago —un tribunal formado por ancianos— porque su juicio se dio en torno de un intento de asesinato, de modo que con esta premisa de lo probable pretende ganarse la simpatía de los jueces, porque él también es un anciano. Y continúa: *"sabéis que enamorarse es connatural a todos los humanos"*. Aquí lo probable ya no sólo persuade la voluntad de los areopagitas por ser éstos de semejante edad que el acusado, sino que se presenta como una premisa universal verdadera,[19] es decir, que todos pueden ser vencidos por el amor.

El ejemplo (parádeigma)[20]

RaA.: consiste en hechos que han acontecido de manera semejante o contraria a aquello que se expone[21].

[17] Cf. E.M. Cope, *An introduction to Aristotle's Rhetoric*: 442.

[18] Con el fin de ejemplificar cada prueba *éntechnon* en el ejercicio retórico, se tomarán algunos pasajes de la obra del orador Lisias (siglos v-iv a.C.).

[19] Lys. III,4.

[20] Un estudio interesante sobre el *parádeigma* se encuentra en G. Hauser, "The Example in Aristotle's *Rhetoric*: bifurcation or contradiction", en *Philos. Rhet.* I (1968): 78-90.

[21] *RaA* 8.

Rhet.: es una inducción que relaciona la parte con la parte (relación de igualdad) y lo semejante con lo semejante (relación de semejanza)[22].

Para ambas *technai*, los ejemplos son inducciones en el sentido de que enuncian hechos que se dan como verdades universales y que comportan cierto conocimiento por parte del auditorio, de allí

(1) las relaciones de semejanza:

> Si Dionisio pide que se asigne una guardia entonces pretende la tiranía, porque ya en el pasado Pisístrato hizo lo mismo[23].

(2) las relaciones de contrariedad:

> La opinión común es que los ricos son más justos que los pobres, pero hay ricos que han delinquido por dinero, de modo que no siempre es válida la opinión común.[24]

(3) las relaciones de la parte con la parte:

> Pero habiendo descendido al Hades madre y padre, no cabe ya hermano que pueda engendrar jamás.[25]

Otro punto en común que presentan *RaA* y *Rhet.* sobre el ejemplo es que esta forma argumentativa es más propia para el discurso deliberativo. La *RaA* no afirma esto de manera explícita, pero se intuye tal razón por los ejemplos de carácter político que señala[26]. Aristóteles manifiesta, además, que el ejemplo es un argumento que relaciona el pasa-

[22] *Rhet.* 1357b25 y ss.

[23] *Rhet.* 1357b30 y ss.

[24] *RaA*. 8.3.

[25] *Rhet.* 1416a30, que cita a Sof. *Ant.* 911-12.

[26] *RaA* 8.3-8.

do con el futuro, lo cual es una característica del género deliberativo, puesto que se delibera sobre aquello que ya ha ocurrido para poder decidir acerca del futuro[27].

En cuanto a la clasificación y uso de los ejemplos, las *technai* difieren en sus puntos de vista, siendo más concretos los fines en la *RaA*. La clasificación aristotélica es simple:

a) Ejemplos que se refieren a lo que ha sucedido que, como es lógico, están sacados de la enseñanza histórica y mítica.

b) Si no hay tales ejemplos, entonces se inventan, en cuyo caso es posible recurrir a las parábolas y a las fábulas.[28]

Para la *RaA* los ejemplos son de dos tipos:

a) Los que suceden según la razón y propician la credibilidad en los oyentes. En cuanto a su uso, lo que se persigue con este tipo de ejemplo es demostrar que la mayoría de las veces suceden las cosas de la manera como plantea el orador y no de otro modo.

b) Los que suceden de forma contraria a la razón y que propician la incredulidad en el auditorio. Aquí la demostración reside en dejar en claro que aunque el ejemplo provoca contrariedad ocurrió de manera, lógica (es una especie de paradoja). Pero si la parte contraria argumentó de esta manera se tiene que decir que ello ocurrió casualmente.[29]

De lo anterior se intuye, nuevamente, que la *RaA* está más inclinada a la enseñanza práctica de la retórica que el manual de Aristóteles. Tomemos como ejemplo el siguiente pasaje:

> Conque ni siquiera por esto merece que lo vigilen (sc. al hijo de Alcíbiades), sino, por el contrario, que lo pongan como

[27] *Rhet.* 1368a29 y 1418a2-3.

[28] *Rhet.* 1393a2 y ss.

[29] *RaA* 8.9-14.

> ejemplo para los demás y para sus amigos, quienes desean cumplir con lo que se les ordena y sienten apetito por semejantes acciones.[30]

En el pasaje anterior Lisias pone como ejemplo la vida del hijo de Alcibiades, del mismo nombre, para demostrar que su carácter es el de un delicuente, tal como se aprecia de la lectura total del discurso, para que los demás ciudadanos no cometan las mismos actos injustos.

La deducción (RaA) /*Argumento concluyente* (Rhet.: tekmérion)

RaA: es aquella contradicción que se deduce a partir de lo que trata el discurso o de las acciones del sujeto que no concuerdan con lo que dice. La *RaA* no ofrece ejemplos ni abunda en su explicación.[31]

Rhet.: para Aristóteles el argumento concluyente *(tekmérion)* no es en sí una prueba como en la clasificación de la *RaA*. Es parte de una especie del signo *(semeîon)* que se denomina necesario porque, a su vez, forma parte del silogismo o del entimema. Es decir, que el argumento concluyente es una tesis irrefutable porque se refiere a algo demostrado y acabado, que se concluye a partir de premisas que guardan una relación probable pero necesaria[32]. El siguiente pasaje es un ejemplo del argumento concluyente:

> El Consejo anterior a los Treinta estaba corrompido y aspiraba mayormente a la oligarquía, como saben. Esta es la prueba: la mayoría de los miembros de aquel Consejo conservaron sus cargos en el segundo Consejo, el de los Treinta.[33]

[30] Lys. XIV,45.

[31] *RaA* 9.

[32] *Rhet.* 1357b1-25.

[33] Lys. XIII,20.

Si analizamos de manera estructural este argumento tenemos lo siguiente:

A= la mayoría de los miembros del Consejo anterior al de los Treinta ocuparon el mismo puesto bajo el régimen de los tiranos (premisa/*tekmérion*).

<B= los Treinta eran corruptos y aspiraban a la oligarquía (premisa no expresa)>

por lo tanto C= el Consejo que se instaló bajo los Treinta era corrupto y deseaba la oligarquía.

El entimema[34]

RaA: es un tipo de prueba que se obtiene a partir de las contradicciones que se dan en lo que Aristóteles denomina lugares comunes: lo justo, lo injusto, lo conveniente, lo noble, etcétera. Según Anaxímenes los entimemas se usan de dos maneras: adaptando los entimemas a un discurso que es en provecho propio y utilizando los contrarios para presentar las acciones del orador en contra de los lugares comunes (injusto, inconveniente, etcétera). El entimema debe concluirse de manera inmediata y con el menor número de palabras para que, sin duda, se dé un mayor efecto persuasivo[35].

Rhet.: el entimema corresponde a la retórica lo que el silogismo a la lógica y a la dialéctica. Es una demostración retórica[36].

El entimema se caracteriza porque: A) le falta uno de los tres elementos de que consta el silogismo —las dos premisas

[34] Al respecto, cf. W.H. Grimaldi, *The Enthymeme in Aristotle's Rhetoric*, Princeton 1955, que sigue siendo el estudio más completo en este sentido.

[35] *RaA* 10.

[36] *Rhet.* 1355a5 y ss. y 1356b5.

y la conclusión—, B) trabaja con verdades no necesarias (inferencias probables), esto es, con *eikóta.* Tales inferencias pueden estar en cualquier parte del entimema.[37]

El hecho de que la retórica funcione a partir de inferencias probables es porque no hay tiempo ni espacio para hablar en un discurso de la verdad universal, pero además la retórica se mueve en el campo de los asuntos humanos y por lo tanto no se puede hablar de verdades absolutas. De manera que para Aristóteles el entimema se forma de hechos probables *(eikóta,* que para la *RaA* constituyen una prueba por separado, como ya se dijo) y de signos *(semeîa).* Ya se ha explicado en términos generales lo que es el *eikós*; queda por definir qué es un signo como parte constitutiva del entimema. En *Anal. Pr.* II 27, 70a7-9 se define al signo como *lo que coexiste con algo distinto de ello, o lo que sucede antes o después de que algo distinto haya sucedido, es un signo de que algo ha sucedido o existe.* Es decir, que el signo comparte, al igual que el *eikós*, una relación necesaria (del tipo A entonces B) entre una premisa (A) y la conclusión (B) de manera que se da una demostración plausible.

Así, por ejemplo, si Sócrates es justo (premisa/signo), entonces los sabios son justos (premisa refutable, porque el hecho de que una persona que comporta una cualidad —la sabiduría— tenga otra —la bondad— no significa que también la comparta con otros).

O bien, si X tiene fiebre (premisa/signo), entonces está enfermo (conclusión irrefutable).

Los ejemplos anteriores son, además, pruebas que proceden de lo particular a lo universal; pero de igual manera se procede de modo inverso, de lo universal a lo particular; por ejemplo:

[37] Cf. el comentario de E. M. Cope sobre el entimema en *An Introduction to Aristotle´s Rhetoric:* 100-105.

A= Cualquiera que respira agitadamente tiene fiebre (premisa/signo).

<B= X respira agitadamente> (premisa no expresa en el ejemplo)

por lo tanto C= X tiene fiebre (conclusión refutable, porque, por ejemplo, si X corre puede respirar agitadamente y no tener, necesariamente, fiebre)[38].

En Lys. I,27 tenemos el siguiente ejemplo:

> No fue forzado *(sc. Eratóstenes)* a entrar desde la calle *(1™ conclusión)* ni se había refugiado junto al hogar *(2™ conclusión)* como afirman éstos. ¿Pues cómo, si cayó herido instantáneamente en el dormitorio *(1™ premisa/signo, particular-universal),* si yo le retorcía los brazos hacia atrás *(2™ premisa/signo, particular-universal),* si había adentro tantos hombres que no pudo escapar de ellos no teniendo hierro, ni palo, ni cosa alguna con que defenderse *(3™ premisa/signo, particular-universal)?*

La sentencia o máxima (gnóme)

RaA: *es una exposición de la propia opinión sobre el asunto en su conjunto,* que puede ser de dos clases:

a) la sentencia reconocida, en donde no se aportan razones porque lo dicho presenta un pensamiento irrefutable.

b) la sentencia paradójica, en donde se aducen razones porque provocan cierta incredulidad en los oyentes.

Para la *RaA* las sentencias pueden ceñirse a la naturaleza propia del asunto, por ejemplo: no es posible que alguien pueda llegar a ser buen general si es inexperto en política; basarse en la hipérbole: obran peor los que roban que los que se dedican a la piratería, porque éstos dan la cara para robar y los primeros lo hacen a escondidas; y por último a

[38] Acerca de los ejemplos citados sobre el signo cf. *Rhet.* 1357b10-20.

partir de la asimilación: obran exactamente igual quienes se apropian de lo prestado que quienes traicionan a la ciudad, pues en ambos casos se defrauda la confianza[39]. En términos generales, Aristóteles hace la misma clasificación, sólo que para el filósofo hay cuatro especies: las que van con epílogo o sin él y las que son paradójicas y las que no lo son[40].

Rhet.: una máxima es una aseveración o afirmación general *(apóphasis)* que respalda la opinión del orador respecto de un caso particular, por el hecho de que se apela a la sabiduría comúnmente aceptada por la colectividad.

Una sentencia puede ser la premisa de un entimema, es decir, se toma un pensamiento que encierra cierta sabiduría común y basta con que se explique con otra frase (conclusión) para lograr un entimema:

> *Entre los hombres ninguno hay que sea libre* (premisa/sentencia), *porque es esclavo de las riquezas o de la fortuna* (conclusión)[41].

Ambas *technai* recomiendan usar las máximas en el momento apropiado y no fuera de lugar para que no parezca que se habla a destiempo[42]. Pero, además, Aristóteles señala que 1) la máxima no debe ser exagerada, por ejemplo, atribuir a algo la universalidad cuando carece de ella, 2) debe ser lo más común posible para que parezca que la má-

[39] Cf. *RaA* 11.1-6.

[40] Cf. *Rhet.* 1394b7 y ss.

[41] *Rhet.* 1394b3.-6, Aristóteles tomó el ejemplo de Eur. *Hécuba* 863-864.

[42] Como sucede en muchas culturas, Aristóteles pone como signo de quienes están acostumbrados a hacer sentencias/refranes a los campesinos más que al hombre de la ciudad. En efecto, los campesinos son prácticos para despachar cualquier asunto a través de la sabiduría popular. Cf. *RaA* 11.2 y *Rhet.* 1395a3-8.

xima se ha traído al caso de manera natural; y 3) adaptarse al talante del orador[43].

Tomemos como ejemplo de la máxima a Lys. II,24:

> Se enfrentaron unos pocos con un gran ejército, considerando que el morir les era común a todos, pero el ser valientes sólo a un pequeño número...

En el ejemplo propuesto, la máxima se presenta como una conclusión necesaria y universal de un entimema, pues A= todos están destinados a morir (premisa universal y necesaria), pero B= no todos mueren de modo valiente.

El indicio/signo (semeîon)

RaA: De manera lógica se explica, al igual que en Aristóteles, que es una inducción necesaria (A *entonces* B); lo novedoso de Anaxímenes es que incorpora el concepto del azar para determinar precisamente que en una implicación del tipo A *entonces* B, existe siempre una relación necesaria, pues, por ejemplo, no puede suceder algo a partir de lo que no existe (como *no* A *entonces no* B).

Rhet.: Para Aristóteles el signo no es una prueba *per se*, sino una parte del entimema, como ya se explicó.

La refutación (élenchos)

RaA: es aquello que afirma el orador y que no puede ser de otro modo y que comporta lo necesario por naturaleza o por lo que se dice, o bien lo imposible por naturaleza o por lo que afirman los oponentes.

[43] Cf. *Rhet.* 1395b9-34.

Por ejemplo, es necesario por naturaleza que los seres vivos coman para que no mueran, etcétera[44].

Rhet.: Para Aristóteles la refutación es un tipo de entimema[45] que se deduce a partir de premisas en que no hay acuerdo con el oponente (sería la refutación que la *RaA* basa en el dicho de los oponentes) y que sirven para contraargumentar, como por ejemplo:

> Dirá que habló encolerizado (sc. Teomnesto); pero ustedes fíjense en que el legislador no concede ninguna disculpa a la ira, sino que sanciona al que habla si no demuestra que es cierto lo que dice[46].

En el ejemplo la refutación se basa en una pasión demostrada (la ira) que desacredita al acusado frente a los jueces.

A partir de lo dicho en cada prueba analizada, se afirma la premisa propuesta al inicio del trabajo: la *RaA* se encaminó más a la enseñanza práctica de la retórica, como se aprecia en la sencillez de sus definiciones y en la carencia de un análisis que explique más claramente sus objetivos, los cuales muchas veces hace obvios en el juego dialéctico acusador-acusado, recomendando para cada uno de ellos, lo que deben hacer en determinados casos; y la *Rhet.* explica más a fondo cada prueba con un claro interés lógico, es decir, el de analizar y determinar la clasificación y uso de las pruebas, lo que, además, se aprecia en el tipo de ejemplos que cada obra considera. Por otro lado, algunas *písteis* que la *RaA* llama demostraciones *per se,* Aristóteles las clasifica como parte de una prueba. De hecho, la *Rhet.* clasifica sólo tres grandes pruebas: el entimema, el ejemplo y la sentencia

[44] *RaA* 13.

[45] El entimema es de dos clases: demostrativo y refutativo, cf. *Rhet.* 1396b25 y ss.

[46] Lys. XI, 11.

o máxima, frente a las cuatro restantes que señala la *RaA*: lo probable, la deducción, los indicios y la refutación, lo cual, por otra parte, confirma que ambas obras no son producto de un mismo autor, como se había sostenido hasta hace muy poco.[47]

[47] En especial P. Gohlke, *Aristotles, Rhetorik an Alexander,* Paderborn 1959 y E.S. Forster, *De Rhetorica ad Alexandrum, The Works of Aristotle translated into English,* Oxford 1924 (reimpr. 1952).

BIBLIOGRAFÍA

ANAXÍMENES. *Retórica a Alejandro.* J. Sánchez Sanz (ed.). Salamanca, EUS, 1989.

ARISTÓTELES. *Retórica.* Q. Racionero (ed.). Madrid, Gredos, 1990.

COPE, E. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric.* Londres, Hildesheim, 1970.

HAUSER, G. "The example in Aristotle's Rhetoric: bifurcation or contradiction", en *Philos. Rhet.*, I, 1968: 78-90.

LISIAS. *I Discorsi.* U. Albini (ed.). Fierenze, Sansoni, 1955.

PLUTARQUE. *Vies* (T. III). R. Flacelière y E. Chambry (ed.). Paris, Les Belles Lettres, 1969.

WÜLFING, P. "Rhétorique et démocratie", en *LEC* 43, 1975: 107-118.

LA RETÓRICA O EL PRIVILEGIO DE LA PALABRA
(Consideraciones sobre filosofía y retórica)

Ana Ma. Martínez de la Escalera

...el mundo está increíblemente lleno de antigua retórica.
Roland Barthes

A modo de introducción

I. Este texto se ocupa de una muy determinada preocupación filosófica. Me refiero a la inquietud, perfectamente documentada en el *corpus* de la filosofía, por conocer los límites entre el pensamiento y la lengua. Esta inquietud expresa una bien fundada sospecha respecto a la naturaleza del lenguaje y a su insuficiencia o exceso con relación a el pensamiento; no debemos entenderla como un obstáculo del que hubiera que deshacerse; por el contrario, en ocasiones ha permitido medir el error de una argumentación, o cuando menos su candidez.[1] Una preocupación, y por si fuera poco, paradójica, anima estas páginas. Preocupación

[1] Un ejemplo bastará: la fórmula "aquí y ahora" en la *Fenomenología del espíritu* sólo actúa como evidencia y como parte fundamental de la argumentación hegeliana en tanto escritura, es decir en tanto autonomización de lo escrito del acto de escribir y de producción de sentido.

por ver denunciado y revocado un acto de fuerza, un rechazo, una disyunción en la voluntad de verdad occidental, que ha transmitido su autoridad y poder de convencimiento durante 25 siglos de historia intelectual. Gesto fundador por el cual se escindieron la filosofía y la retórica, y por el cual el *logos* y la *techne rhetoriké*, la verdad y el seductor arte de la palabra, que los hombres debemos a Peitho —fuerza persuasiva y convencimiento de los otros—, se alejaron.[2] Después de ese momento, ya no habría forma de volver a relacionar un pensamiento con otro. No hay puentes lógicos que permitan transportar las preguntas de uno a otro dominio. Renunciando a lo maravilloso y lo persuasivo, el *logos* sitúa su acción sobre el espíritu a otro nivel diferente de la operación mimética y la participación emocional. Se propone establecer la verdad después de una investigación escrupulosa y enunciarla conforme a un modo de exposición que apela a la inteligencia del lector.

Uno observa un algo paradójico en una decisión que afecta al pensamiento de manera tan tajante y que, sin embargo, pretende hacerse desde la argumentación razonada y no desde la fuerza de las palabras. El éxito del rechazo del *mythos*, de la fábula y de la estructura de pensamiento que les sostiene, el *mythodes*, es un suceso enteramente sostenido por la capacidad de apelación a la inteligencia: en el *alethinós logos* estos procedimientos discursivos se deben a la escritura, en el *mythos* al orden de la oralidad.[3] Esto se pone de manifiesto cuando sopesamos con cuidado lo siguiente:

[2] La magia de las palabras celebrada por Gorgias, que confiere a los diferentes géneros de declamación —poesía, tragedia, retórica y sofística— un mismo tipo de eficacia, constituye para los griegos una de las dimensiones del *mythos* por oposición al *logos*.

[3] Respecto a la oposición entre oralidad y escritura, cf. Ong, Walter, *Oralidad y escritura*; y Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*.

que el discurso verídico, lo verdadero, en suma, ese o esos predicados que usamos al hacer ciertas declaraciones afirmativas, son maneras de valorar nuestra conducta con relación a las palabras, antes que formas o contenidos estables. *Aletheia* ha modificado sus significados muchas veces, y no es del todo seguro que se trate de un caso de polisemia. Los distintos sememas no se encuentran unidos en torno a un mismo significante, éste también ha sufrido las embestidas de traslaciones, transcripciones y traducciones que han destrozado la unidad y homogeneidad primigenia (si es que podemos referirnos a un significado primigenio en una palabra como "la verdad" que ha estado en el centro de todos los conflictos políticos, militares, jurídicos, religiosos, etc., de la vida humana). Podría preferirse, en cambio, designar esta situación como *diferencia,* en sentido derridiano. Me refiero a que las transformaciones de significado sólo pueden determinarse tras un estudio contextual y singular muy detallado. Para Derrida el sistema lingüístico (en este caso la unidad de los significantes) no precede a las transformaciones.

Puede decirse que la escisión entre *mythos* y *logos* ha estado gobernada por las mismas artes retóricas que se pretendieran cancelar, siempre y cuando se observara que las *technai rhetorikaí* del orador y del escritor son utilizadas por el filósofo, en ocasiones de forma deliberada, en otras sin darse por enterado. Recordemos a Platón en el *Sofista,* intentando descalificar la tesis de sus predecesores eleatas o heraclíteos, reprochándoles haber utilizado, a modo de demostración, el relato de acontecimientos dramáticos. Luego, leamos a Platón en *La República* y su utilización del *mito de la caverna.*

Es el mismo filósofo que exige que debemos distinguir lo verdadero y lo falso, mediante un discurso que en todo momento sea capaz de rendir cuentas a quien se las pida,

dar razón de sí, dejando entender con claridad de qué habla, cómo habla y qué dice. La distinción es también asunto de palabras y de orden de las mismas. *La distinción que descalifica* es asunto retórico también. Las cosas suceden como si el filósofo no viera su propia escritura —su lectura del otro—, como si la distinción perteneciera a otra realidad y no al orden mismo del discurso sistemático. Cuando Aristóteles se pregunta en la *Metafísica* si los principios de los seres corruptibles y los de los seres incorruptibles son o no los mismos, evoca la tradición de Hesíodo, para marcar entre ellos y él una distancia de orden intelectual: "Los discípulos de Hesíodo y todos los teólogos se han preocupado sólo de lo que podría convencerlos a ellos mismos, sin pensar en nosotros. Considerando los principios como dioses o nacidos de ellos, dicen que los seres que no hayan saboreado el néctar y la ambrosía son mortales. Estas expresiones tenían un sentido satisfactorio para ellos, pero lo que dicen con respecto a la aplicación misma de estas causas sobrepasa el alcance de nuestra comprensión" (II, 1000 a 11-20). De hecho, Aristóteles lee el mito como si se tratase de un texto filosófico. Argumenta lo siguiente: que o bien los dioses toman alimento por placer, y entonces no constituyen las causas de su ser, o bien son las causas y entonces, ¿cómo podrían ser eternos si las causas les son anteriores?

La lectura aristotélica jamás es asumida o declarada por Aristóteles, como si el sentido del mito le fuera dado. Esta situación permite observar que, según se decía más arriba, el filósofo, cuando exige un discurso capaz de rendir cuentas de sí mismo, para cualquiera que lo lea, no está jamás en condiciones de rendir absolutamente cuenta de su lectura, a la que presenta como *natural*. Lo cierto es que, según Vernant apunta: "Incluso cuando parecen contemplar el mismo objeto, apuntar en la misma dirección, los dos géneros de discurso permanecen mutuamente impermeables.

Escoger un tipo de lenguaje es desde ahora despedirse del otro".[4]

Sin embargo, esta impermeabilidad sólo será cierta para el filósofo. El rétor, el sofista, el poeta han sabido siempre qué aguarda detrás de la escisión: otra máscara (*prósopon poiein*).

II. Puesto que la escisión es igualmente paradójica, en vista de que ha multiplicado los efectos retóricos —como recordamos en las palabras de Roland Barthes del epígrafe—, en lugar de haberlos aniquilado por completo, es asimismo paradójica la tarea que aguarda a quien desde la filosofía intente —como es nuestro caso— denunciar el hecho y recuperar finalmente la retórica expulsada.

Se antoja una decisión un tanto salvaje, en uno familiarizado con las vicisitudes de la filosofía, abolir la disyunción que la desprende del pensamiento retórico. A fin de cuentas —podría creerse— se trata de una ley (*nomos*) del pensar filosófico. ¿Acaso se pretende abolir la ley por la que se ha regido el racionalismo europeo? ¿No evidencia esta actitud simplemente una moda que, sabiendo aguardar, se desvanecerá como tantas otras que la precedieron? Contestemos de una vez ambas interrogantes: ni se intenta invalidar el gobierno del pensamiento, ni se trata de un afán de "estar a la moda". Más bien se trata de preguntarnos si la disyunción es un mandamiento, una orden tras la cual el orden del discurso se consolidó, es decir, un principio nomológico, o bien, se trata de un principio natural, una distinción en el centro mismo de la naturaleza del discurso y la verdad; o ninguno de los anteriores, sino un principio histórico, un simple comienzo. Como quiera que fuese, principio natural o de orden, revela una historia que es preciso conocer, o

[4] Vernant, J.P. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, Siglo XX, 1982.

mejor aún —y aquí la alternativa tiene gran importancia—, narrar.[5]

Decir que el orden posee una historia, o se manifiesta en ella, significa la revocabilidad del mismo: evoca su innecesariedad y el ser el resultado de una imposición. Lejos de representar un comienzo, una cronología, la escisión es un principio de orden, y por lo mismo, de fuerza. Es una herida en el cuerpo de la verdad. Según se observará más adelante, conocemos perfectamente al perpetrador —yo diría que tan bien como a nosotros mismos—, me refiero a la reflexión filosófica, a la que en cierta forma jamás cesamos de sancionar, privilegiando sus figuras (razón, verdad, identidad, sujeto) e instancias de normalización (método, objetividad, etc.).

En lo que a la acusación de ligereza se refiere, debe quedar claro que desautorizar el gesto escindidor de la filosofía no responde a las demandas de una moda intelectual: por el contrario, es un afán muy profesional, teórico en suma, por repensar las relaciones entre la lengua y el pensamiento, y por intentar comprender los efectos de la escisión entre lo filosófico y lo retórico sobre nuestra imagen moderna de la verdad.

Allí y entonces, donde y cuando la filosofía declaraba estar expulsando el poder del mundo de lo verdadero, de lo justo, de lo bueno, del conocimiento, sustituyendo la ausencia de la ley de la palabra, se erigiría una nueva tiranía: la Ley del Único Sentido, de la Única Verdad y del Solo Conocimiento de lo que es. La misma palabra "ley" da testimonio de una paradoja: *Nomos* —la ley— es a la vez la prescripción, el orden, la normatividad; pero es también el hábito, la costumbre, el uso reificado, luego de haber perdido todo recuerdo de su origen.

[5] El vínculo entre *narrar* y *fabular,* lazo por ende retórico, será retomado más adelante.

El gesto absoluto por el cual el *mythos* se desprende del saber razonado conserva, aún hoy, su carácter pretendidamente "natural" o "dado" y, por ello,evidente, demostrador. No cabe duda de que su perseverancia en la historia intelectual de Occidente ha sido incontestable, pero: ¿quién se atrevería a afirmar que la perseverancia es un signo del valor epistémico o moral de un hábito? El gesto no es ni mejor ni peor que cualquier otro en el ámbito de nuestras costumbres intelectuales y como tal no puede aspirar al valor de lo natural o consustancial a la razón, sino sólo a lo que en lo habitual hay: azar ciego, contingencia, casualidad, circunstancialidad, revocabilidad.

Por ello, la incitación a reflexionar sobre las relaciones entre la palabra y la filosofía, o bien sobre la dimensión retórica del discurso, quiere reconducir de manera sistemática el regreso de una actitud suspicaz (¿hasta qué punto en el ente nombramos lo que hay en él?, ¿hasta qué punto únicamente decimos en él nuestras afecciones?), hacia un muy acertado corolario: el fundamento retórico de toda epistemología, o lo que haremos bien en llamar *epistemología de los tropos.*

Puesto que la disyunción entre el pensamiento del *logos* y el pensamiento sobre la palabra es el gesto fundante de la filosofía, es decir, aquel que la define, además del gesto por el que se anuncia el camino y el horizonte (método) de la metafísica; puesto que desde una interpretación bastante consistente de la historia de la filosofía ésta no ha podido evitar caminar este sendero, entonces la razón de ser de este trabajo es ciertamente extraordinaria, paradójica. Siendo así las cosas, esta restauración del buen nombre de la retórica impone una nueva manera de entender el saber: un cambio en nuestra voluntad de verdad.

Durante mucho tiempo la filosofía presentó esta voluntad de verdad como conocimiento, o lo que es lo mismo, redujo la verdad a una preocupación por el ente. Sin embargo, otra voluntad de verdad permanecía en la literatura y en la retórica.

La retórica se presentaba como un arte de la persuasión, o bien, en cuanto una sistematización de las artes de la palabra. El término clave parecía ser el de "verosimilitud", opuesto al vocablo epistemológico "verdad". Las artes de la palabra mostraron, cuando se dirigía a la lectura de textos o discursos, que al nivel de la argumentación ellos estaban positivamente "llenos de retórica antigua". Asimismo, estas mismas artes de la palabra evidenciaban un gobierno que iba mucho más allá del gobierno humano, y que representaba a la vez su hábitat y aquello por lo que en el nombre del poder se combatía. Parecía indicar una suerte de exceso, de desmesura de la significación que sobrepasaba la función referencial, indiciaria o simbólica del lenguaje. El enigma permanece aún en nuestros días, como Jacques Derrida se ha encargado de anunciar.

Uno observa que el interés por explicar el gesto metafísico fundante, que ha separado a la retórica, desdeñándola, considerando que pertenece a las artes oscuras de la existencia, es un interés típicamente retórico. En cuanto "gesto", en tanto ostensión y figuración, la disyunción es, en sentido estricto, un asunto de competencia retórica. La tradición filosófica replicaría que como explicación —la retórica— sería insuficiente epistemológicamente. Esta idea es consecuencia del mismo gesto que se pretende desautorizar, a saber: que existe una línea divisoria entre la verdad, por un lado, y la persuasión, por otro.

Por lo consiguiente, el segundo momento en la revocación del gesto disyuntivo, después de haberlo descrito como gesto político (de política del discurso y de la verdad), con-

siste en desautorizar la escisión en función de la retórica. La tarea será retórica siempre y cuando no se entienda esta última como disciplina —en cuyo caso la registraríamos con mayúsculas—, sino en tanto que lo retórico anuncia que no puede existir garantía ontológica alguna en el orden de las relaciones entre el lenguaje y la realidad; o lo que es lo mismo, uno apela a la retórica como teoría de la palabra, no de la acción comunicativa. Al mismo tiempo, se dirá que este ejercicio deconstructivo es filosófico, ya que se preocupa por la verdad.

Se intenta proponer la siguiente fórmula: que la disyuntiva logos/acción queda puesta en cuestión, es decir, problematizada, en el momento en que los predicados de cada uno de los términos se intercambian. La problematización así expresada no es una actividad novedosa. Nietzsche da de ella ejemplos provechosos, pero sin duda ha tenido antepasados igualmente connotados. En cualquiera de ellos, se enfatiza en la lectura o interpretación de los textos, antes que en el trabajo de formalización y sistematización del lenguaje y el pensamiento.[6]

La tarea por dar su justo lugar teórico al pensamiento retórico, por traducir y retraducir textos olvidados, por rescatar autores extraviados, por compartir todo un cuerpo de preocupaciones con teóricos de la poesía y el lenguaje es, sin embargo, joven aún. No cuenta con más de tres decenios de experiencia, sin contar los trabajos pioneros de

[6] Desde lo que podemos llamar retórica antigua, la *techne rhetoriké* aparece con características variadas. Un corte un tanto arbitrario, pero necesario en esta diacronía que llega hasta el siglo XIX, separa aquellos oradores o rétores preocupados por formalizar, de aquellos más interesados en el uso de las palabras tal y como es testimoniado históricamente en los "discursos realizados". Platón, preocupado por el origen de la palabra y el sentido, pertenecería al primer grupo y Nietzsche, abogando por una lectura singular de los textos, al segundo.

Nietzsche, Vico, Baltasar Gracián, e incluso Dante y ciertos escritores mal llamados humanistas.[7] Con todo, obras capitales se han escrito desde entonces que permiten reubicar el fenómeno retórico en el centro de los debates más radicales sobre el lenguaje y su teorización.

Antes de entrar en materia es conveniente recordar que la disyunción entre filosofía y retórica, no obstante su pretendido carácter fundador, fue refutada y problematizada, no sólo en lo que respecta a la distribución y asignación de objetos de estudio y métodos para abordarlos, sino en su misma posibilidad y necesidad, por el propio pensamiento que ella excluía. Esta puesta en cuestión surgió de una determinada tradición que defendía un estilo de filosofar que atacó, desde el concepto mismo de estilo, el sistema lógico-formal del saber y la definición racional del ente. A ella me referí más atrás, bajo la caracterización de una herencia de sabiduría, de otra voluntad de verdad que atravesó el corazón de Occidente. Ella se encuentra en Gorgias, en ciertos panegiristas que destacaban el estilo sobre la comunicación, en Lisias y quizás en el poeta Simónides, fragmentada y dispersa en transcripciones y citas informales. Así, la nueva forma de hacer filosofía que efectuará la revocación de una escisión lamentable, es tan vieja —o tal vez más— que ésta misma.

Se trata, entonces, del rescate de un programa del saber y de la vida intelectual que no sólo se propuso hacer de la retórica una teoría de la argumentación, no obstante lo importante que ello sea para la actividad filosófica. Rescate de la inquietud por la verdad y su deuda con la fuerza

[7] Cf. E. Grassi, *La Filosofía del Humanismo,* donde discute con Heidegger respecto al humanismo hispano-italiano. Grassi sostiene que los humanistas criticados en la "Carta sobre el humanismo" se proponen una teoría de la palabra de caracter antimetafísico y antiformalista (logicista).

reveladora del lenguaje metafórico. Con el esfuerzo de los humanistas, la retórica, lejos de anquilosarse, va más allá de la comunicación y la estilística presentándose como una teoría del concepto, con valor gnoseológico. Dante, Petrarca y Mussato están en el umbral de una retórica del *verbum* y el *sermo communis*, en el umbral de otra sabiduría: la de la palabra.

De lo anterior podemos sucintamente recoger las siguientes consecuencias para la tarea que aquí nos ocupa:

1. Una defensa del *verbum* y del *sermo communis.*
2. Una reconstrucción histórica y filológica del *corpus* filosófico desde una teoría de la palabra.
3. Una problematización conducida desde las figuras de la retórica (metonimia, metáfora y sinécdoque):
   - del racionalismo a través de tres principios: principio de no contradicción, principio de exterioridad del sujeto y la verdad, principio de razón suficiente.
   - de la caracterización de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje.
   - de la insuficiencia en la determinación de la verdad.
   - de la clausura de la demostración lógico formal por la indemostrabilidad de los principios anteriores.
4. Una caracterización de la voluntad de saber como sabiduría.

Una caracterización del fenómeno retórico

Durante los trabajos de un seminario dictado en l'École Practique des Hautes Études, el otrora semiólogo Roland Barthes, allá por los años 1964-1965 y antes de volverse un réprobo del formalismo, ofreció a sus oyentes una relación somera pero reveladora del alcance de la práctica retórica.

Esta relación aparece en la transcripción de dicho seminario que recibió el nombre de *La Antigua Retórica*. Es de señalar que Barthes no pretendía definir la retórica, sino ofrecer un panorama cronológico y sistemático de un fenómeno intelectual que, en el momento en que él escribía, no había recibido este tipo de atención. Muchos son los lingüistas y hermeneutas que han declarado la dificultad de realización de una empresa con carácter sistemático. La importancia de la referencia a Barthes no descansa en que satisfizo la necesidad de sistematizar una historia y una estructura teórica (ha habido otros que han sido más concienzudos que él), sino que supo *recoger y registrar, en los umbrales de una nueva preocupación por la práctica del lenguaje, un camino para la filosofía.*

Al respecto de la retórica, Barthes comenta que este metalenguaje ha comprendido varias prácticas que se han dado simultánea o sucesivamente, según las épocas, en la "Retórica":

1. Una técnica, un arte en el sentido clásico del término.
2. Una enseñanza.
3. Una ciencia, es decir: a) un campo de observación autónomo; b) una clasificación de estos fenómenos y c) una operación, un metalenguaje cuya materia o significado es un lenguaje-objeto (el lenguaje argumentativo y el lenguaje figurado).
4. Una moral.
5. Una práctica social.

La descripción posee la virtud de mostrar la magnitud del fenómeno retórico y sus dificultades para integrar un todo unitario y homogéneo. La ausencia de una sola teoría o de un único objeto de estudio es muestra de la dificultad inherente al campo y a su delimitación (problema teórico),

tanto como de las vicisitudes de una historia compleja que aún está por encontrar su historiador (problema histórico).

Precisamente la estimación ofrecida por Barthes ubica la tarea teórica de unificar el fenómeno retórico como imposible o innecesaria, ya que cualquier intento por universalizar métodos y conceptos tendría que prescindir de los rasgos singulares de la experiencia retórica, y con ello de la fuerza y poder que la idea de la expresión retórica supone desde que Platón la definiera.

Habida cuenta de tal variedad y multiplicidad histórica y teórica de las prácticas retóricas, ¿en razón de qué podemos llamarlas retóricas?, ¿en virtud de qué criterio, apelando a cuál necesidad teórica sería conveniente unificar la pluralidad de experiencias? La experiencia retórica vista a trasluz de la anterior descripción barthesiana exhibe los rasgos de prácticas eminentemente singulares y singularizables y llama a rescatar teóricamente esta situación.

En todas ellas, Barthes halla evidencias de una inclinación, de un cierto gusto por la interpretación. Privilegiar la interpretación sobre otro tipo de actividades intelectuales implica, en principio, sustituir la preocupación por el ente, que caracteriza a la metafísica, por una preocupación por la palabra. La metafísica hacía de la verdad y del conocimiento una adecuación entre pensamiento y existente, reduciendo el primero a la interioridad de la subjetividad. Por el contrario, privilegiar la interpretación es preocuparse más por la relación entre el pensamiento y la palabra, por las modalidades, los estilos de uso del *verbum*, la singularidad de cada acto significante que relaciona hombres con su historia y con las palabras que movilizaron (¿metaforizaron?, ¿tradujeron?, ¿vehicularon?, ¿o bien todo ello?) su historia, antes que hombres con cosas.

Por consiguiente, lo retórico luego nombra esta primacía del mundo de las palabras (insertas en frases, en textos y

contextos, engarzadas a acciones), y la singularidad que cualquier acto verbal reclama sobre la relación abstracta y universal con un mundo hecho a medida de la *psique* humana. Habrá actividad retórica siempre y cuando se apele, antes que a formalizar los actos verbales, a medir la singularidad (histórica y filológica) de los mismos. Entonces interpretar será medir la singularidad que gobierna todo tipo de acto enunciativo o significante.

La singularidad no está reñida con el valor cognoscitivo de la interpretación: habría otra manera de definir la noción de sabiduría, según la cual conocer no es un acto que adecua una interioridad con una exterioridad, sino que pone de manifiesto la historicidad, la pragmaticidad incluso de la actividad verbal, como marcas epistémicas, como señales de la verdad.

En vista de todo lo aquí expresado: ¿qué es actividad retórica?[8] Sin importar que para unos autores la retórica es un arte de escribir, para otros una teoría de la argumentación, para otros una teoría de la escritura, ciertamente la tradición recogida en diccionarios suele considerar con unanimidad lo retórico reservándolo, en el mejor de los casos, al terreno de lo estético, o bien al de la práctica y prescriptiva literaria y de las bellas artes.

Esta interpretación es, sin embargo, injusta. Aun cuando revela a la perfección la manera en que nuestra época piensa las relaciones entre el lenguaje y la verdad.

Rescatar a lo retórico de las imprecisiones y los olvidos a los que fue sometido a lo largo de siglos de incomprensión, entraña una tarea que excede la simple preocupación por narrar otra historia de Occidente. Si bien es cierto que debemos contar la historia del pensamiento occidental a la

[8] Un poco más adelante se intenta proponer una determinación de la retórica.

luz de lo que la expulsión del poeta y del rétor de nuestra imagen de la ciudad ideal representó para la imposibilidad de ver realizados nuestros sueños, también es igualmente cierto que la historia no se detiene en una narración, más o menos desesperada y nostálgica. Nos proponemos "hacer otra historia", nos proponemos otra épica del lenguaje y la reflexión que habrá de acarrear, en un futuro delicadamente anunciado y prometido, consecuencias radicales de carácter teórico.

Insisto: ¿en qué debe consistir una actividad retórica? Se debe enfatizar hoy, aquí y ahora, en el término "actividad". Poniendo de manifiesto que se trata de prácticas intersubjetivas contextualizables, singulares, que integran actitudes, saberes y una cierta relación con normas, hábitos, costumbres.

Las formas de problematizar

Decíamos que ocuparse de reconstruir las relaciones entre la filosofía y la retórica, planteará nuevos antepasados y ligas entre el pensamiento contemporáneo y el de épocas anteriores, amén de obligarnos a repensar la forma en que se determina lo que la verdad es y nuestra relación con ella. Ello habla necesariamente de un giro, de una transformación en la forma de concebir el saber y de preguntarnos el porqué de la sabiduría. Se impone una decidida atención sobre el acto verbal, sobre su modalidad y estilo, que no remite necesariamente, como veremos, a la intencionalidad del hablante y a una presupuesta psicología del mismo. La actitud del individuo hablante y pensante es función de lo que se dice, no su fuente.

La prehistoria de este tipo de retórica se halla en la antigüedad clásica, comparte con el pensamiento del *logos* los mismos límites que la *polis* impusiera a su sistematicidad

lógico-formal: un cierto carácter agonístico, a la vez que una decisión por evitar los riesgos de la eterna logomaquia. En esta prehistoria esperan, desdibujados a causa del abuso en la execración y de la sobreinterpretación, otro tipo de maestro de verdad y otra figura de la verdad.[9]

No obstante, es en Dante donde aparece por primera vez, con todo detalle, una crítica contra el argumento a favor del pensamiento racional.

El quehacer filosófico parte de la cosa *(res)* y no de la palabra. Como la *res* sólo se puede determinar a través de un proceso racional, el único lenguaje válido y adecuado a la tarea es el racional. La *ratio* es la que transmite significado a las palabras. Este es el verdadero problema de la filosofía tradicional según Dante. Por esta tradición tiene que corresponder la palabra *(verbum)* al objeto (*res*). El hablar se halla ligado a una concepción ahistórica del ente. Una ontología como fundamentación del lenguaje excluye todo significado múltiple y figurado de las palabras. Por igual presupone que, ante la existencia de varios significados de una misma palabra, existe una relación de adecuación regida por la lógica y no por la contingencia de la historia. Dante se apoya en esta teoría tradicional del lenguaje anteriormente expuesta. En *De vulgari eloquentia* enfatiza la necesidad de contar con este tipo de lenguaje formal, no sometido al tiempo, lenguaje del monarca. Lengua creada —sostiene Dante— para evitar la confusión que produciría entre nosotros la heterogeneidad de una lengua que cambiase según el arbitrio de sujetos particulares. El poeta se refiere al latín, que cuando él escribe es ciertamente una lengua detenida en el tiempo e inmovilizada en textos (o cuando menos en interpretaciones oficiales).

[9] ¿Acaso no es una ironía muy propia de *Aletheia* que aquello que debe utilizarse para demeritar a la retórica no sea sino una figura gobernada por la misma?

Sin embargo, ocurre que en Dante encontramos la afirmación contraria de la importancia de un lenguaje histórico. En su defensa del *volgare* o lengua vulgar invierte el enfoque tradicional por el cual la definición racional del ente fija, sirviéndose de categorías, la *proprietas rei.* Renuncia a la ontología de la lengua para revalorizar una palabra poética y retórica que hace accesible el "aquí y ahora" de su mundo singular. Antes de Dante esta tarea de la poesía era impensable. Y, frente a la tesis del primado del lenguaje racional y universal, afirma el papel fundante del *volgare.* Ahora diríamos los límites *idiomáticos* del pensamiento. La contraposición entre la lengua gramática y el *volgare,* que en general es negada en las interpretaciones habituales que ubican a Dante en la escolástica, es capital. Y lo es en función de la renuncia de Dante a privilegiar una función sobre otra, o en negarse a verlas como entidades excluyentes.

Si el problema de la diferencia entre el lenguaje racional y el poético es un componente fundamental de la problemática propia de la cultura occidental, el argumento que afirma la intercambiabilidad de sus predicados, es decir que la ontología o teoría del ente está atravesada por la palabra retórica, redundará en un esclarecimiento de las consecuencias filosóficas del mismo. En suma, redundará en un nuevo tipo *de voluntad de saber,* antagónica a la *voluntad de verdad* que desde Platón, pasando por Descartes, hasta arribar a Kant, ha constituido el eje de nuestras preocupaciones más entrañables (presencia del sentido, adecuación al ente).

La historia de la buena y la mala retórica

Puestos a entrar en la discusión de la problemática que queremos exponer, hay que hacer alusión a un punto esencial. La relación originariamente antagónica entre la filoso-

fía y la retórica fue consolidada por una lectura posterior de la filosofía. En este sentido recordemos que el propio Platón, de quien se piensa que fuera el primero en distinguirse radicalmente del pensamiento sofista y retórico, diferenciaba una "buena retórica", aquella del método, aquella de la buena argumentación, indistinguible casi de la filosofía, de una retórica que consiste en "hablar contra todos y sobre todo argumento y de tal manera logra, respecto a la mayor parte de las personas, ser el más persuasivo de todos y con respecto a todo lo que quiere" (*Gorgias,* 452e). A la inversa, la buena retórica, pedagógica o educativa, que era "el arte de guiar el alma por el camino de los razonamientos, no sólo en los tribunales y en las asambleas populares sino también en las conversaciones privadas" (*Fedro,* 261a).

Antes de pasar a otra cosa recordemos que en el pensamiento platónico se destaca la idea como elemento esencial en la determinación del ente: el lenguaje es expresión de la *episteme.* Pero en el *Fedro,* cuando Sócrates, tendido a orillas del Iliso, se fija en el canto de las cigarras, hace la observación de que ellas descienden de los hombres que al ser seducidos por el canto de las musas, olvidaron incluso comer. Con el canto de las musas, con la escucha y no con el pensamiento racional, dio comienzo el pensamiento humano.

Aristóteles, por otro lado, es la primera *autoritas* de quien sabemos le habría reservado un lugar especial a laretórica. De ella escribió que es "la facultad de considerar en cada caso los medios disponibles de persuasión" (*Retórica* I, 2, 1355b 26). La retórica opera, según él, sobre cualquier objeto posible. Aristóteles enfatiza el carácter universal de la retórica a la vez que el rasgo irreductiblemente singular de su uso. Dado su carácter estratégico, el uso es su única limitante.

Cierto es que ambos vieron en el pensamiento retórico un útil instrumento de trabajo, antes que un objeto por sí

mismo. Cierto es también que hicieron de lo retórico ese interés por el ornato, el exceso y lo estetizante. Pero es igualmente cierto, aunque olvidado, el carácter epistemológico que también supieron ver en la palabra. Basta recordar el estudio detallado que Jacques Derrida elaborara sobre la palabra como *pharmacon* en Platón para ver que aún no hemos concluido de leer al filósofo griego. El carácter enigmático de la palabra, su paradojicidad, se revela no sólo como fuente de error, sino también de verdad. Debe reconocerse que este carácter se determinaba en un contexto filosófico durante el estadio inicial del gesto metafísico, y por tanto conserva todas sus limitantes para nosotros que sólo reconocemos en él, oscuramente, algunas de nuestras inquietudes actuales. No es posible aproximarnos a este estadio que se resiste a ser interpretado, sin tomar en cuenta lo que autores posteriores han agregado, profundizando en la misma problemática. Ellos, por supuesto, no son otros que los que hemos ido nombrando: Dante, Gracián, Nietzsche, Heidegger, Derrida, y algunos más que no pertenecen al dominio de la filosofía.

Una teoría de la palabra

En el *Fedro*, Platón describió dos tipos de retórica, condenó y rescató otra para el pensamiento del *logos*. De lo cual resultó que esa buena retórica sólo continuaría siéndolo, siempre y cuando pudiera subsumirse en las formas aceptadas por el racionalismo metafísico. La retórica aparecía así como una teoría de la argumentación.

Épocas posteriores neoplatónicas se decidirían por la permanencia de esta situación. La retórica sería admitida como un método argumentantivo gobernado, en última instancia, por la lógica. La retórica así concebida se integra a la

lógica y a los principios que la gobiernan sin ponerlos en cuestión: principio de no-contradicción, principio de exterioridad y, luego de Leibniz, principio de razón suficiente.

En nuestros días, esta subsunción a la lógica, esta ausencia crítica y este universalismo que reduce la retórica a una taxonomía y a una serie de operaciones controladas por la lógica, se traduce, sin problemas según se cree, como signos, es decir como operaciones semióticas. Por ejemplo *evidentia*, que es una operación compleja del discurso, se traduce (y reduce) a la función semiótica llamada *ostensión*.

Haríamos bien, no obstante, en reconocer, como hiciera el pensamiento conceptista y barroco de Baltasar Gracián, que la retórica puede ser muy bien una *teoría de la palabra*. Dante y Petrarca, a quienes leyó sin duda Gracián, merecen un capítulo aparte: en ellos, como en los grecolatinos a los cuales habían de traducir, comentar e interpretar, podemos encontrar elementos significativos para fundar la necesidad de una teoría de la palabra. Me refiero a una teoría que mida la insuficiencia del saber preocupado por el ente, que, sin embargo, pierde de vista que debemos primero reparar en cómo se dice del ente, antes que suponer, en el más puro "cratilismo" del lenguaje, una relación entre palabras y cosas.

Una teoría de la palabra tiene como objeto, precisamente, medir desde las figuras de la retórica, que siempre ponen en cuestión las relaciones entre pensamiento y lenguaje, la insuficiencia y la resistencia de la lógica cuando declara que controla los actos de pensamiento. La misma distinción entre lenguaje y pensamiento es sometida a una profunda problematización que no decide, porque se da cuenta de que ese conflicto habita en las formas mismas de plantear el problema; que no da solución, ya que no privilegia uno u otro, pero que demanda que sean distinguidos como instancias del discurso.

Las peculiares consideraciones que se han expuesto, pretenden mostrar la profunda significación y actualidad filosófica de la tradición retórica —ese otro tipo de sabiduría, ese otro saber, que no conocimiento— mientras que establecen, invirtiendo alegóricamente la cronología habitual para sus propios fines narrativos y cognoscitivos, la historia de dicha "voluntad de saber".

Se han de destacar dos momentos, si se quiere originarios, de esa historia, insistiendo en la capacidad teorética expresada por cada uno de ellos para demostrar, y no sólo postular, el lazo de unión entre saber poético y saber filosófico. Siguiendo a Roland Barthes llamaremos retórica antigua a una modalidad de saber, no con afán de oponerla a una retórica nueva que será precisamente lo que está por pensarse, en su necesidad y su posibilidad, sino a fin de sopesar a través de la diferencia que las singulariza, las consecuencias teóricas ocasionadas por la pérdida de relación inmediata y viva con las lenguas griega y latina, en las cuales, de manera primigenia, los problemas fueron pensados.

El segundo momento, previo reconocimiento de que con ello intentamos traer agua a nuestro molino hispanoparlante,lo describiremos como el de la retórica barroca. Cada una de estas modalidades de teorización retórica se presentó como una opción interpretativa de sus respectivas tradiciones. El estilo[10] barroco de teorizar se dio a la tarea de repensar las propuestas de los humanistas italianos y espa-

[10] La noción de estilo debe aún repensarse a la luz de una retórica que busca presentarse como una modalidad o estilo interpretativo, además de una teoría de las relaciones entre la lengua y el pensamiento. En la actualidad un grupo considerable de teóricos considera que entre estilística y retórica existen notorias similitudes. Cf. P. Guiraud, *La estilística*, Buenos Aires, Nova, 1956.

ñoles, mostrando, de forma implacable contra las lecturas habituales, que el humanismo fue más bien un tipo de sabiduría retórica que no tuvo nada que ver con la presunción antropocéntrica por la cual ha sido nombrado. A pesar de que la tradición (Cassirer y Kristeller en especial) ha conseguido hacernos olvidar que, antes que un combate entre neoplatónicos y antiplatónicos, ese momento brillante de la historia fue particularmente original.

La retórica barroca —profundamente filosófica en su reclamo de verdad— fue persistentemente olvidada, negada o valorada únicamente en su acepción estética y filológica. Le debemos a la segunda mitad del siglo XX el interés por reinterpretar a estos clásicos de la retórica, y por restituirles el lugar que deben ocupar como precursores, en el *corpus* y en el horizonte del filosofar contemporáneo.

La sabiduría del siglo XX, que en realidad iniciara con los escritos de Nietzsche sobre retórica y sus poco conocidas y peor valoradas problematizaciones de la filosofía racionalista, constituye el umbral más genuino y el mayor compendio de autores, textos y argumentos filosóficos que hacen posible para nosotros, hoy, demandar la inclusión del pasado y del presente retóricos en la enseñanza de la filosofía y en su actividad investigadora.

Puestos a elaborar un compendio de autores y textos básicos que permitan determinar los problemas y los argumentos inherentes al campo, los gustos o afectos personales no resultan buenos consejeros, aunque revelan, si leemos con cuidado las circunstancias vitales y teoréticas de quien escoge y de la singularidad del escoger mismo, que pueden dar algo de luz sobre la peculiar manera que reviste, en nuestros días, el retorno de la retórica. No se trata, luego, de apelar simplemente a la moda; aunque las relaciones entre las modas intelectuales y las teorías reviste gran importancia y debe, en algún momento, considerarse con toda seriedad.

Por el contrario, la selección del *corpus* indica la prelación de una actividad teórica que debe explicitarse, evidenciarse como lo que es: una deliberada *constitución*[11] de problemas teóricos.

Consiste esta agrupación de textos, en una problemática teórica muy determinada que, en su forma de interrogar las relaciones entre el pensamiento y la lengua, viendo en ellas el lugar de manifestación de la verdad y no la instancia de su exterioridad, es relativamente tardía.

Ello, por ende, permite trazar un hilo conductor que une y vincula a sofistas con humanistas, barrocos, nietzscheanos y deconstructivistas, en torno a la preeminencia de la palabra. Ocurre que esta selección implica una labor de verdadera interpretación filosófica que reconstruye una vieja polémica y nos devuelve un antiguo olvido. La restitución no puede hacerse sin lucha, me temo; pero lo agonístico siempre ha sido uno de los escenarios preferidos por la retórica. La filosofía metafísica que nos ha hecho creer que la verdad puede interpretarse como adecuación y el conocimiento como una reflexión sobre las relaciones entre el lenguaje y el ente nos ha hecho creer que el conflicto y la lucha son excrescencias de la razón. Una lectura retórica del lenguaje del *logos* demuestra, por el contrario, la fuerte carga violenta, tanto de la primera escisión que separó retórica y filosofía, como de las restantes que, en nombre de la pureza de la verdad, se han dado eventualmente en la historia intelectual europea.

La violenta disyunción es por igual un gesto que hace del sujeto una función, un espacio privilegiado, además del ejercicio de una fuerza sobre lo diferente. Es esta categoría

[11] Pienso bajo este vocablo tanto en un marco regulativo para la teoría, cierta normatividad, como en la selección de un vocabulario técnico.

apenas percibida de exterioridad y fuerza la que la retórica problematiza y a la que procura *deconstruir*[12].

Insistamos en que el criterio usado para seleccionar a los autores, una preocupación sobre las relaciones entre pensamiento y lengua, es la medida a través de la cual interpretamos el pasado retórico de la filosofía y situamos momentos originarios, umbrales, escisiones, etc. Por ello decimos que se trata de un ejercicio de interpretación y no una reconstrucción de hechos históricos. Los conceptos utilizados como *disyunción* entre retórica y filosofía para dar cuenta de la distinción violenta fundante, del primer gesto metafísico que no ha dejado de repetirse durante 2700 años, es un concepto hermenéutico, de lectura si se prefiere, pero no histórico en sentido estricto. Es preciso reconocer que esta intervención interpretativa modifica la manera en que entendemos y narramos la historia, y, por ende, puede decirse que la disyunción es parte de la *fábula* (en sentido aristotélico). Por lo mismo, la restitución del ámbito retórico del pensar, en tanto fabulación, pertenece con todo derecho a la retórica en sentido estricto. Lo histórico es también un asunto de retórica. "Histórico" nombra entonces un marco referencial que otorga sentido y pertinencia a nuestras propuestas teóricas.

Además del carácter histórico de la escisión, debe considerarse con detenimiento el carácter epistemológico y reflexivo de la misma. La distinción entre el pensamiento y la lengua que habita en la definición del *tropo* o figura retórica, es uno de los objetivos deconstructivos iniciales. Vuelta tradicional que bajo los supuestos que justamente han de criticarse, dicha distinción debe problematizarse desde don-

[12] Deconstruir a la manera derridiana significa problematizar desde lo que en el propio texto hay de deconstruible, impensado, imperfectamente asumido, paradójico y a la vez necesario para la argumentación. Cf. Derrida, J., *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós.

de ella misma se anuncia; así, por ejemplo, en la sentencia de Heráclito que el pensamiento racional recupera y deforma: "...oyéndome, no a mí, sino al Logos..."

En ella se sostiene radicalmente que la escucha (Heidegger: *De camino al habla)* del sentido, que precede al *logos,* no es sino ella misma Habla. Y que al hablar, no es el individuo quien intencionalmente dice, ya que sólo la lengua, que es el sentido, el *logos,* lo hace.

A todo esto, caracterizaremos escuetamente lo retórico en este contexto crítico, con el fin de mostrar, de un solo tirón, la envergadura de nuestra problemática:

1. *Lo retórico* (por *lo retórico* —en lugar de la retórica— se piensa en la historia del fenómeno retórico, así como en los supuestos que hacen del fenómeno algo unificado) es aquello por lo cual se mide la insuficiencia de la verdad (como relación *verbum-res),* y por consiguiente, señala la insuficiencia de la o las teorías (filosóficas) del lenguaje que han gozado de crédito hasta ahora. Su nacimiento coexiste con el de la filosofía, aunque en ambos casos no podamos plantear un inicio absoluto sino más bien una serie de rompimientos y otra serie de persistencias que claramente son expuestas a partir de la retórica, es decir, de las relaciones entre el pensamiento[13] y la lengua.

2. Se habla de una condición enigmática del lenguaje. La teoría del lenguaje se nos escapa en la medida en que es el propio lenguaje el que nos permite pensar de manera metafórica en la cercanía del hombre al lenguaje. Esta con-

[13] Pensamiento no es aquí estructura psicológica ni tampoco lo más íntimo del individuo humano, es más bien la producción de la significación, ni unitaria ni homogénea, siempre dentro de un contexto histórico suficientemente identificado y limitado. Esta aclaración reviste importancia a la luz de lo que la retórica produce: una crítica profunda y detallada de las relaciones entre el yo y el sí mismo, es decir, de la figura fundante del sujeto del sentido.

dición enigmática es el medio para problematizar el gesto metafísico por excelencia: la exterioridad del sujeto (del mundo, de las cosas, de su propia humanidad, etc.) Se dirá entonces que el lenguaje no es lo más cercano al hombre, lo más íntimo, lo más cercano a su esencia. La condición enigmática es propia de un pensamiento radical.

Uno concluye, desde los puntos precedentes, que lo retórico es, en este contexto, un gesto hacia (de) la filosofía, un gesto antimetafísico, antihumanístico, que indica la preeminencia del carácter ingenioso e inventivo de la retórica sobre la sistematicidad del *logos*, su crítica al lenguaje abstracto y al saber apriorístico, su defensa de la función filosófica del *verbum* (la palabra imaginativa) y del *sermo communis* (el *volgare* dantesco). Indudablemente agonístico, el gesto dice a su manera la eficacia de la retórica y el devenir de sus funciones filosóficas dentro de la tradición.

Este texto fue escrito como introducción al campo problemático, abierto una vez que postulamos y demostramos que lo retórico no es, sin embargo, la parte reprimida o maldita del *logos*, ni un exceso de ornato, ni la pura pasión del lenguaje; ni lo derivado o lo secundario, ni siquiera lo impropio. Más bien un pensar de la diferencia, sin pretensiones de fundar conocimiento (relación con el ente), una manera en que una tradición se relacionó con la verdad y con su propio modelo de saber negándose a atribuirse la centralidad y el cetro del sentido.

Si en el pensamiento de Occidente ha prevalecido la organización lógico-formal del saber y la definición racional del ente a partir de los principios de identidad y de no contradicción, el principio de razón suficiente y el principio de exterioridad o sujeto, es evidente que el discurso así fundado corresponderá al lenguaje lógico. Son sus impensados, sus huecos, los que exigen una retórica. La retórica es deconstrucción de las pretensiones de suficiencia, de verdad

y de pertenencia del sentido del *logos*. Demostrarlo es el primer cargo de la retórica, y ciertamente ha corrido a cargo de ella desde hace mucho tiempo. Hará falta aún sistematizar todo este trabajo, recogerlo, releerlo y repensarlo, es decir, interpretarlo desde nuestro criterio mayor: la preocupación por las relaciones entre el pensamiento y la lengua.

Si los principios en los que se apoya el saber racional han podido mostrarse insuficientes, han podido criticarse, entonces podemos dudar de las conclusiones que se derivan de ese método, pero sobre todo podremos dudar de los supuestos, del tipo de presunciones que arrastran y a través de los cuales damos sentido y valor a las actividades intelectuales. Pero, otra vez, la retórica es enfática en su diferencia: saberlo no es evitarlo, sino un ejercicio de sano escepticismo. Dudar implica poner en cuestión, medir la insuficiencia, problematizar el carácter universal y abstracto del método racional por el cual se niega al lenguaje retórico su fuerza interpretativa y su relación estrecha con la verdad.

La verdadera función del *verbum* es inseparable del carácter irreductiblemente singular de cada acto verbal. Se requiere de una teoría que pueda abordar lo irreductiblemente singular y su relación con lo universal (¿la comunicación, tal vez?) aceptando su irremediable tensión y conflictividad y negándose a esperar que finalmente pueda encontrarse aquel momento original y absoluto donde lo singular revele la fuerza de lo humano. El valor de lo singular es precisamente aquello que la retórica recoge, cuida esmeradamente y hace fructificar.

La retórica en la filosofía no es un pensar acabado, limitado, perfectamente pertrechado. La retórica anuncia, por la prosopopeya que enciende el gesto escéptico, un porvenir insospechado del pensar.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Retórica.* Madrid, Gredos, 1990.

DERRIDA, J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía.* Buenos Aires, Paidós 1993.

———. *Acts of literature.* Derek Attridge (ed.). Routledge, New York, 1992.

DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica.* Madrid, Taurus, 1981.

GORGIAS. *Fragmentos.* México, UNAM, 1980.

GRASSI, E. *La Filosofía del Humanismo.* Barcelona, Anthropos, 1993.

GUIRAUD, V. *La estilística.* Buenos Aires, Nova, 1956.

HEGEL, G. *Fenomenologie du l'ésprit.* J. Hyppolite (trad.) Paris.

ONG, W. *Oralidad y escritura.* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

VERNANT, J. *Mito y sociedad en la Grecia antigua.* Madrid, S. XXI, 1982.



El alma atada a la tierra
HERMAN HUGO
Pía Desideria

ASÍ EN LA TIERRA, COMO EN EL CIELO...

Arnulfo Herrera

Ugo: Dezidme, señor compadre, si en el Parayso verdadero está como yo lo pinté.

El Pinciano respondió: Pienso que sí.

Y Ugo: Pues yo pienso que no; porque ni lo vi ni ley, sino imaginando como me pareció razonable.

(Alonso López, "El Pinciano". *Philosophia antigua poética.*)

Observada desde una perspectiva simplista como práctica ordinaria o trivial en la literatura española de los siglos de oro, la *imitatio* ha dificultado la comprensión de muchas obras, incluso de las más sobresalientes, como es el caso del *Quijote* o de las *Soledades*. Para poner un solo ejemplo —casi trágico—, recordemos la mala lectura que hizo Francisco Rodríguez Marín de la dedicatoria puesta por Cervantes en la primera parte del *Quijote* (1605). Durante muchos años nos hizo pensar que el escritor alcalaíno había dedicado la obra "de tan mala gana" a don Alonso López de Zúñiga, el duque de Béjar, que por eso "plagió" las palabras con que Fernando de Herrera, a su vez, había dedicado al marqués viejo de Ayamonte sus *Anotaciones* a Garcilaso (1580)[1]. Pre-

[1] Francisco Rodríguez Marín, nota al 4° renglón de la página 3 de Cervantes Saavedra, Miguel. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha.*

viendo que la dedicatoria le sería de muy poco provecho, ni siquiera se molestó —dice Rodríguez Marín— en poner frases "de su propia minerva". Creída al pie de la letra, esta idea es tan ingenua que casi raya en el absurdo cuando la expresa un estudioso de los asuntos cervantinos como Francisco Rodríguez Marín. No sólo olvida el valor de la *imitatio*, sino que parece no tener en cuenta la conocidísima ironía de Cervantes que con este gesto trazaba un parangón —aun cuando abiertamente lúdico, muy desmesurado en aquellos momentos— entre su obra y la del divino poeta sevillano, y se situaba entre el escepticismo y la autodenigración. Tal vez aludía muy sutilmente al parentesco de Béjar[2] con Ayamonte (y con el conde de Niebla y el duque de Medina-Sidonia, tan importantes para la comprensión de la factura que habrían de seguir las inacabadas *Soledades* gongorinas). La analogía de esta dedicatoria hecha por Cervantes es muy simple en principio, aunque para nosotros resulte difícil conocer la cantidad de implicaciones que encerraba.

Marqués de Ayamonte	Fernando de Herrera	*Obras de Garcilaso con anotaciones...*
↑	↑	↑
Duque de Béjar	Miguel de Cervantes	*El ingenioso hidalgo don Quijote...*

Madrid, Espasa-Calpe, 1911. Col. "Clásicos Castellanos", No. 4. Cito por la décima edición de 1975: 3-5.

[2] Recordemos que la primera de las *Soledades* también está dedicada al duque de Béjar. Por otra parte, para abundar un poco más en este tema de las dedicatorias al duque de Béjar, cf. A. Herrera, "La reivindicación de un mecenas", en "Patrocinio, colección y circulación de las artes", *XX Coloquio Internacional del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1997: 261-275.

La importancia de Herrera (era considerado "el Poeta" por antonomasia) y de su obra como propuesta crítica de la Academia de Hércules, el tema mismo del libro que implícita y explícitamente consagraba a Garcilaso como el primer "clásico" de la lengua castellana, a la altura de los latinos Virgilio, Horacio u Ovidio, son apenas unas cuantas líneas para especular sobre la parodia que hacía Cervantes al compulsar el libro de Herrera con el suyo que trataba de un asunto mucho más humilde: consignaba las aventuras de aquel ridículo caballero que, según Cide Hamete, era la flor de la caballería andante. Mediante la imitación de esta dedicatoria se ponían en juego varios mecanismos de lectura, el principal de todos los cuales era la alta estima que, mitad en broma, mitad en serio, se debía tener a la novela. Leer entre líneas los versos de "cabo roto" —invento del malhadado y malediciente poeta andaluz Alonso Álvarez de Soria[3]— que le dedica Urganda la desconocida al autor del Quijote, acrecienta aún más el vértigo de las ideas en torno a este problema de exégesis cervantina. Podría dar pábulo incluso a quienes sospechan de un probable origen andaluz (sevillano o cordobés) de Cervantes.

La *imitatio* renacentista es algo más que una simple operación mecánica de la memoria, concebida ésta (la memoria) como una de las facultades de alma. Entraña la afirmación de la individualidad que caracteriza al hombre moderno. Es un ejercicio ambivalente en el cual la memoria del individuo apela a la memoria de la colectividad (la corte, su patria o su pueblo natal, el grupo de amigos para los que escribe) mediante un texto en el que esta colectividad se obliga a un doble reconocimiento: por una parte debe responder al reto lanzado por el poeta y "reconocer" los modelos —mu-

[3] Cf. en Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca de libros raros y curiosos*. Madrid, Gredos, 1980.

chas veces semiocultos— que le sirvieron de base para escribir su obra; por el otro, la sociedad debe "reconocer" el talento de este individuo para recordar y elegir los modelos insertos en la tradición; modelos cuyo prestigio y pertinencia se conjugan en una novedad artística. El tratamiento adecuado de los tópicos y la capacidad para adaptarlos a cada caso, serán los factores de ponderación que sólo una comunidad bien entrenada puede juzgar. La recepción se convierte en una dialéctica de la memoria individual y la memoria colectiva suscitada por el texto poético, pero también es un acorde de ambas: a través de la lectura emprenden un movimiento de retrospección hacia el canon —van hasta el pasado grecolatino para confirmar la autoridad indiscutible de los autores citados— y, con el prestigio y la admiración antepuestos, regresan al presente para encontrar plenamente justificada la imitación y corroborar la novedad en la distancia que queda entre el texto y los modelos. La colectividad comprueba y aprueba las autoridades invocadas por el poeta, así como el uso correcto de la tradición sancionada, y con este reconocimiento permite que el individuo se afirme. Está a punto de nacer el "yo" romántico que dos siglos más tarde cuestionará a los antiguos y hará de sí mismo el centro de toda innovación, yendo incluso en contra de la sociedad misma, prescindiendo de su aprobación; con una asombrosa falta de modestia, el poeta se consagrará como "creador" y con un enorme desprecio por la imitación, sustentará todos sus valores en la "originalidad".

Pero antes de que esto ocurriese, en el renacimiento y el barroco la *imitatio* también era mucho más que el "diálogo" entre la sociedad y el creador. Se concebía como una característica natural del género humano extendida a todas las actividades del hombre y en la que estaba basada la civilización. Así lo señalaba en los siglos áureos el extraordinario médico vallisoletano, anotador de Aristóteles y reconocido

helenista, Alonso López, apodado "El Pinciano" por Pincia, el antiguo nombre de su patria. Para él la poesía es el arte que enseña a imitar con la lengua, y el poema "es la imitación hecha con la dicha lengua". Imitar, remedar y contrahacer es una misma acción que anda dispersa en todas las obras del arte y de la naturaleza y que está al alcance de cualquier observador:

> Exemplo de la naturaleza es el niño, que apenas dexa vacío el seno de la madre y ya comiença a imitar: si reys, ríe; si lloráys, llora; si cantáys, canta; si cerráys el ojo, le cierra; si amenaçáys, amenaça; y, ya mayor, si jugáys pelota, juega pelota; si pala, pala; si hazéys procession o disciplina, él haze processión y se disciplina, y otras infinitas monerías. Mas éstas basten por exemplo de naturaleza; y, de la imitación que haze la arte, está lleno el mundo. Pregunto: ¿Qué hace el çapatero, sastre, bonetero, calcetero, sino imitar y remedar al pie, pierna y cabeça del hombre? ¿Qué el armero, sino lo que todos estos cuatro? ¿Y qué el pintor, sino lo que todos cinco y muchos más? ¿Qué el médico, sino imitar a la naturaleza quando bien exercita su obra? ¿Y qué el gouernador, quando co(n?) hartura, justicia y paz, rige y gouierna su tierra, sino imitar al Summo Gouernador, el qual, con su infinita bondad, harta al mundo de pan, paz y justicia? Esto, pues, que la naturaleza y arte obran quando remeda a las obras de otros, esto digo es dicho imitación.[4]

[4] Alonso López Pinciano, *Philosophía Antigua Poética.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Miguel de Cervantes", 1953. Edición de Alfredo Carballo Picazo: 195-197. Cit. por Sanford Shepard, *El Pinciano y las teorías literarias del siglo de oro.* Madrid, Gredos, 1970. Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y ensayos No. 58: 46. Para precisar el contexto de la cita y para ubicar en una perspectiva más general el valor de la *Philosophía antigua poética,* véanse las obras de Vilanova, Antonio, "Preceptistas del siglo XVI. La poética aristotélica del barroco", en *Historia General de las Literaturas Hispánicas* [dir. por Guillermo Díaz Plaja], Vol. III. Barcelona, Vergara, 1953: 621-633; y el

La imitación no es, pues, un hecho nada más. Es un impulso, algo como una tendencia natural que "anima" los movimientos del universo y las acciones de los animales y los hombres. Por eso, en última instancia, hay una estrecha correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos. Aunque, como buen artistotélico, esta universalización neoplatónica no habría sido confirmada por el Pinciano sin antes atravesar por los estadios más inmediatos y corroborar los intervalos más próximos de la imitación. Así, el corolario del Estagirita es que "el arte imita a la naturaleza", pero el término "naturaleza" (fusiz) entendido en su sentido amplio, como "principio creador" que está en todos los seres y las cosas. La diferencia al hablar del arte está, como lo anotaba Escalígero, en la capacidad de subordinar esta naturaleza a la razón —o de hacer de la razón una forma superior de la naturaleza, como en Descartes— para superar los niveles ínfimos de la imitación. No basta "decir verdad" sobre las cosas o describirlas, de la manera en que lo harían un mal pintor o un escritor de historia, sino en "fingirla[s] que sea[n] verosímil[es] y llegada[s] a la razón".

> Si el poeta pintase los hombres como son, caresecerían del mover a admiración, la cual es parte principalísima del deleyte, que es el propio y esencial fin suyo.[5]

Ésta es la verdadera imitación; la que se sitúa más allá del remedo. Porque se ocupa racionalmente de la cuidadosa elección del objeto y de su "verosimilitud" una vez que ha sido imitado. De donde se infiere, con Aristóteles, que es más excelente la poética que la historia. Es un arte noble

trabajo del todavía imprescindible Marcelino Menéndez y Pelayo. *Historia de las ideas estéticas en España.* México, Porrúa, 1985. Col. "Sepan cuantos...", No. 475: 487-498.

[5] Menéndez y Pelayo. *Op. cit.:* 490.

por la virtud que enseña, por la "universalidad de la gente que de las obras della se aprovecha y por la universalidad de las materias que toca". El valor del Pinciano es que su concepto de la poesía no se restringe, como al parecer había sucedido con su maestro, únicamente a las acciones humanas o a las obras que se encaminan hacia las acciones de los hombres; para él

> la poesía comprehende y trata de toda cosa que cabe debaxo de imitación, y, por el cosiguiente, todas las sciencias especulatiuas, prácticas, actiuas y effectiuas. ¿Y no veys a Homero quán lleno está de todas las artes generalmente, y a Virgilio también, y, en suma, a todos los épico-heroycos por otro nombre, junto con la política que es su principal intento? ¿No enseñan la astrología, la medicina, la economía y otras muchas facultades? Y assí los demás poetas todos.[6]

Por eso la enorme admiración que le profesaban los renacentistas a Homero, a Virgilio o a otros poetas famosos: eran hombres que habían dominado muchos de los saberes posibles y gracias a su sabiduría habían alcanzado la perfección en sus imitaciones. La historia enseñaba que a la poesía no le debe ser ajeno nada, su materia está en la filosofía moral y en la filosofía natural; "todo cuanto hay debaxo del mundo es della sujeto".

La imitación en otros ámbitos de la actividad humana también es una "fuerza creadora". No se queda en un simple remedo, como podría desprenderse en un principio de algunos ejemplos humildes que cita el Pinciano (los del zapatero, del sastre, del bonetero o del calcetero). Con frecuencia se halla un agregado digno de consideración, algo nuevo en cada objeto que el buen imitador, en tanto ser que pone en juego la "imaginativa", consigue añadir a su

[6] Shepard, *Op. Cit.:* 49.

obra. De ahí que la imitación sea el "alma" de los objetos, incluidos los poemas o las pinturas que retratan la naturaleza, mientras que el "cuerpo" sea apenas esa parte material que los constituye. Petrarca dejaba entrever bien claro el valor de la buena imitación, de esa que no se concretaba al remedo:

> El que imita debe poner cuidado en que lo que escribe sea semejante, no idéntico [a su modelo], y que la semejanza no sea del tipo de la que se da entre un retrato y su modelo, donde se elogia más al artista cuanto mayor es el parecido, sino más bien del tipo de la que se da entre un hijo y su padre. Aquí, aunque suela haber una gran diferencia de rasgos individuales, una cierta sombra y, como dicen nuestros pintores, un aire perceptible sobre todo en el rostro y los ojos genera esa semejanza que nos recuerda al padre en cuanto vemos al hijo, y eso que si la cosa se sometiera a medición, se comprobará que todas las partes eran distintas; alguna cualidad oculta tiene esa propiedad. Por eso tenemos que llevar cuidado en que, cuando una cosa sea parecida, no lo sean muchas, y de que lo que es parecido quede oculto de forma que sólo la pesquisa silenciosa de la mente pueda captarlo, que sea inteligible más que descriptible. Deberíamos por tanto hacer uso de otra cualidad y tono interno del hombre, pero evitar sus palabras. Pues un tipo de semejanza está oculto y el otro se destaca; *uno hace poetas, el otro simios.*[7]

La imitación es el alma de los objetos, que al final eran imitación de las cosas del cielo. Por eso podían convertirse en objetos de instrucción para la inteligencia de los hombres. La naturaleza es un libro abierto, como todo cuanto

[7] Francesco Petrarca, *Le familiari*, XXIII, 19., Cit. y trad. del latín por Ernst H. Gombrich en "El estilo *all'antica*: imitación y asimilación", que está en el tercer volumen de la trilogía sobre el Renacimiento: *Norma y forma*, Madrid, Alianza Editorial, 1984; 249-271. (Col. "Alianza Forma", No. 39).

nos rodea. El mundo no sólo está lleno de imitaciones a la manera platónica (réplicas de un prototipo celeste), sino de fuerzas que tienden a llevarlo al máximo grado de imitación posible: fundirlo con Dios, transformarlo en su "primera causa". En efecto, el misticismo es otra cara de la *imitatio.* Y aunque ésta parecía ser la inclinación natural de los objetos, no siempre se daba de manera tan clara o se negaba por seguir un curso errado. Muchas veces era necesario luchar contra un nacimiento adverso o una condición perversa. Recordemos que, además de inadvertidas por ignorancia o descuido, las almas debían sufrir el influjo de los astros que jugaban un papel importante en sus inclinaciones (aunque esta idea ya está en la frontera de la heterodoxia). Pero los hombres, dotados con una valiosa facultad volitiva (autodeterminación o libre albedrío), tenían la capacidad para corregir cualquier desviación y hacer que sus obras se encaminaran hacia los rumbos más convenientes, al grado incluso de contradecir y desmentir a las estrellas (el caso de Segismundo en *La vida es sueño).* Sólo que explotar esta capacidad no estaba al alcance de todos. El mundo también era un temible oponente, puesto que estaba lleno de numerosas distracciones. Apenas unos cuantos sabían retirarse de las tentaciones; "los pocos sabios que en el mundo han sido", decía fray Luis a través de un tópico cercano *(beatus ille)* que representaba el primer paso para volar libremente al cielo, emancipado de la prisión mundana. El divino capitán Aldana expresó de manera clarísima esta necesidad natural del alma en su famosa epístola a Benito Arias Montano:

> Pienso torcer la común carrera
> Que sigue el vulgo y caminar derecho
> Jornada de mi patria verdadera.
> [...]

Y porque vano error más no me asombre,
En algún alto y solitario nido,
Pienso enterrar mi ser, mi vida y nombre.

Para la estética de la *imitatio* el mundo es una cifra que enseña todo cuanto se debe saber. Juan Eusebio Nieremberg resumió el alto valor didáctico que tiene todo lo que nos rodea y no hizo una simple metáfora cuando recordó que el mundo es la poesía de Dios, sino que se atuvo a toda esta tradición en la que confluían los filósofos artistotélicos y los platónicos:

> Plotino llamó al mundo Poesía de Dios. Yo añado, que este poema es como un laberinto, que por todas partes se lee y hace sentido y dicta a su autor...
>
> Vengo pues al otro fin de la naturaleza, que es la enseñanza e instrucción de nuestro ánimo. En ella nos designó Dios toda la filosofía moral; ella es, como en otra parte probamos, un libro de virtudes y vicios, un sentenciario prudentísimo. Esto de dos maneras. Una es, muertamente en lo material de los animales, plantas y otras naturalezas, en su composición y fábrica. Otra es, vivamente en los ingenios de animales, propiedades y costumbres. Aquello es como una pintura y jeroglífico, esto como un ejemplo [...] Del primer modo nos enseñan, como en cifra, la condición de algún vicio o virtud, no de otra manera que cuando un pintor hace un jeroglífico.[8]

Por esa razón tuvo tantísimo éxito la literatura emblemática. Gracias a su naturaleza híbrida, tenía mayor capacidad analógica para aproximarse a este enorme y misterioso poema de Dios que es el mundo. Además, merced a su *res picta*,

[8] Nieremberg, Cit. por Jones, R. O., *Historia de la literatura española 2. Siglo de oro: prosa y poesía.* (Siglos XVI y XVII). Barcelona, Ariel, 1983: 218 y 220.

el emblema tenía la capacidad de conmover a los corazones simples que no alcanzaban la misteriosa significación de la palabra escrita y aun de persuadir en algo a los analfabetas. Desde el siglo XVI hasta el XVIII en que este principio de imitación se fue desvaneciendo, la analogía producida por los emblemas cautivó a todos sin excepción, al grado de que muchos de sus actos, de sus propósitos o aspiraciones, incluso de su vida toda llegó a estar signada por algún emblema. Desde los hombres más sabios hasta los bachilleres parlanchines, religiosos o laicos, mujeres u hombres, comerciantes o poetas, todos se aficionaron a señalar mediante un mote, una divisa, un jeroglífico o un emblema, las tendencias de sus actos particulares, o a abanderar con algún pasaje de esta literatura emblemática su vida o su destino. No era nada más una actitud caballeresca. Al igual que la firma precedida por la inicial del ser querido, el emblema en aquellos siglos era un complemento de la personalidad, una declaración de propósitos o la identificación de la fuerza que animaba un acto. Tenemos información muy completa sobre algunos de los más importantes intelectuales que cifraron su vida o su actitud ante la vida en una leyenda o en un mito recogido de la literatura clásica y luego expresado mediante un emblema o una empresa. En el caso de Erasmo, por ejemplo, sabemos de los avatares por los cuales atravesó la divisa *Cedo nulli* que rodeaba una medalla de Quentin Massys (1519) en la cara donde figuraba la conjunción del dios Término y el dios (o diosa) de la juventud.[9] Fue un emblema de gran difusión puesto que Alciato lo incluyó en su famoso libro. En la Nueva España sabemos

[9] Para más datos sobre el tema, véase el artículo de Edgar Wind "Aenigma Termini", en *La elocuencia de los símbolos. Estudios sobre arte humanista.* Madrid, Alianza Editorial, 1993. Alianza Forma, No. 122: 125-131

que sor Juana tuvo cierta predilección por Ícaro y por Faetón, personajes que, contra toda prudencia, animados por su deseo de alcanzar o de igualar al cielo, sucumbieron cuando se fijaron metas superiores a sus fuerzas.

Lo importante es que, sin estas nociones, no tenemos oportunidad alguna de entender en su sentido alegórico los textos auriseculares. Cualquier metáfora, cualquier comparación, cualquier tropo, corren el riesgo de parecernos triviales. Y si sabemos un poco —o un mucho y, como el profesor Rodríguez Marín, no valoramos la *imitatio* en su grado más simple— pensaremos que estamos frente a un plagio sin valor artístico. El menosprecio y la interpretación deficiente de la *imitatio* nos han mantenido alejados de una línea de investigación que podría ser muy productiva para el estudio de nuestra literatura, tanto la que se hizo en España como la que se escribió en este lado del Atlántico. Pensemos tan sólo en la controvertida autoría de los sonetos atribuidos a fray Miguel de Guevara o en la mal entendida cadena de imitaciones que antecede y sucede a la canción del padre Matías de Bocanegra. Si en vez de buscar un autor, resaltáramos la importancia de la imitación y nos pusiéramos a buscar un "modelo" que nos dé el tono (con sus rimas y acentos), los temas (religiosos o profanos), los juegos retóricos, quizás podríamos desenredar la madeja que hemos anudado con la investigación bibliográfica y documental —y con las especulaciones. Por ejemplo, buscando por el lado de los modelos "macho-hembra" para señalar la ascendencia y los cognados del bello soneto del tiempo y la cuenta ("Pídeme de mí mismo el tiempo cuenta"), podemos señalar numerosos casos de autores que utilizaron este recurso: Hernando de Acuña, Juan López de Úbeda, Pedro Laínez, Pedro de Padilla, Baltazar del Alcázar, Jerónimo de Lomas Cantoral y, de manera fragmentaria, Gutierre de Cetina y Fernando de Herrera. A ellos debemos agregar los

nombres del obispo Caramuel[10] y de Bartolomé Serrano (capellán trinitario de los hospitales de Argel[11]) quienes hicieron algo más que consignar sendos sonetos de dos rimas: incluyeron poemas que son prácticamente idénticos al de Guevara. Los copiaron en sus obras sin mencionar nombre alguno del autor que los había compuesto, como dando por sentado que los habían escrito ellos mismos o que ya para entonces nadie sabía quién los escribió o, por el contrario, que tratándose de textos tan conocidos el crédito era del dominio común. Pero este camino de la "unisonancia"[12] nos lleva a un callejón sin salida porque, salvo los casos de Caramuel y Serrano, nos enfrenta nada más a la forma y no nos deja encontrar las primeras manifestaciones literarias del juego verbal entre el tiempo y la cuenta. El tiempo y la cuenta no sólo como balance personal de la vida, sino como medición del tiempo real a través del angustioso conteo de un transcurrir inútil para la salvación del alma, para el que se usaban todo tipo de "cuentas", empezando por las del rosario.

En el momento de hacer sus eruditas anotaciones a este soneto del tiempo y la cuenta, el padre Alfonso Méndez

[10] Caramuel clasifica a este recurso dentro de dos especies de rima: la "equisonancia" y la "unisonancia". Ioannis Caramuelis, *Primus Calamus,* tomus II. *Ob oculos exhibens Rhythmicam quæ Hispanicos, Italicos, Gallicos, Germanicus &c. versus metitur eosdemque concentu...* Cito por la segunda edición, Companie, 1668. La primera está hecha en el mismo lugar y es de 1662.

[11] Cf. el *Libro en que se da razón/del viaje que ycimos alaciu/dad De Argel/el año de 1670. Trátase asimesmo loque/pasa en las redenziones, como/ello es, Y otros sucessos que me pasaron, con unos franceses opuestos a nuestra nación...* Cito por Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca de libros y raros y curiosos,* IV, 598. Las alusiones a la muerte de Felipe IV son el principal indicio de que la consignación de las fechas es más o menos precisa, aunque los versos no necesariamente sean de ese año.

[12] Como llamó Caramuel a esta especie de rima.

Plancarte estuvo muy cerca de hallar un modelo más próximo que todos los sonetos machihembrados conocidos.[13] Haciendo a un lado el evidente parentesco formal y tomando en consideración únicamente el espíritu conceptista del poema (lo que Caramuel había llamado la "equisonancia"), señaló el texto del incierto doctor Garay, "En fin, el fin del fin es ya llegado", un soneto del *Cancionero espiritual de Amberes*, "Si el medio es Dios y a Dios por fin tenemos"[14] y el soneto-prólogo del contador de la Metropolitana novohispana Pedro de Paz, para un libro de aritmética, "Entré, amigo lector, conmigo en cuenta", ninguno de los cuales sigue el juego de dos rimas, aunque, como sucede con el poema atribuido a Guevara, todos basan su construcción en la calidad polisémica de los conceptos que emplearon. Entre otras fuentes bibliográficas, Méndez Plancarte consultó el cancionero sagrado que Justo de la Sancha había recopilado para la Biblioteca Rivadeneira. Sin embargo no recogió el soneto que en 1590 Damián de Vegas puso en su *Poesía cristiana, moral y divina*[15] y que tiene, sin lugar a dudas, un cercano parentesco con el poema de Guevara; tal vez sea uno de sus antecedentes y, aún más, puede que en todo cuanto respecta al contenido sea su modelo directo:[16]

[13] Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Primer siglo* (1521-1621), México, UNAM, 1942. Cito por la segunda edición de 1964: 169.

[14] Tomado del *Devocionario espiritual de Amberes*, cit. por Justo de la Sancha. *Romancero y cancionero sagrados. Colección de poesías cristianas, morales y divinas sacadas de las obras de los mejores ingenios españoles*, Madrid, Atlas, 1950. Biblioteca de Autores Españoles o Biblioteca Rivadeneira, tomo XXXV: 47. Méndez Plancarte lo cita por el primer verso del segundo cuarteto. El poema comienza con el verso "Si para Dios con Dios nos disponemos".

[15] Damián de Vegas. *Poesía Cristiana, Moral y Divina*. Toledo, Pedro Rodríguez, 1590. (8°). Cit. por Justo de la Sancha. *Op. cit.*: 508.

[16] El contenido, por supuesto, no era nuevo a finales del siglo XVI en la Nueva España. Uno de los primeros poetas conocidos, el infortunado

AL TIEMPO MAL GASTADO

Cuando me tomo algunas veces cuenta
Del gasto de mi tiempo y de mi vida,
Hallo, bien liquidada y recorrida,
Ser de ciento alcanzado en los noventa;
Y no teniendo algún caudal ni renta
De que ir pagando deuda tan crecida,
Consumo el resto y el pagar se olvida,
Y así siempre el alcance se acrecienta.
!Ay! Plega a aquel Acreedor eterno,
Mientra el último plazo no se cierra,
Me tome cuenta su sabiduría;
Pues claro está que muy mejor sería
Pagarlo con el cuerpo acá en la tierra
Que no con cuerpo y alma en el infierno.

Por este camino, el siguiente paso es la identificación de otros modelos que también pudieron servir a fray Miguel de Guevara (o a quien haya sido el autor del hermoso soneto) para construir su texto. Como hemos colegido por los aspectos puramente formales, está situado a medio camino entre los sonetos que utilizan la "unisonancia" (ya sea de "hembra" y "macho" o de dos rimas) y los que se basan en la "equisonancia" (juego de conceptos), pero con un contenido que usa la analogía entre las cuentas mercantiles y las que debe dar todo cristiano al término de su existencia terrenal. Tal vez podríamos hallar los modelos por el lado

Pedro de Trejo (Plasencia, 1534), en su manriqueño "Aviso y despertador para los que andan metidos en el mundo y olvidados de Dios" hace eco de esta angustia por rendir cuentas en algunos de los pasajes. Cf. la edición de Sergio López Mena, *Pedro de Trejo. Cancionero.* México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Literarios, 1996. Col. "Letras de la Nueva España", No. 3. (La primera edición de este libro es de 1981).

de los "salmos" u otro género próximo de la poesía religiosa, con la finalidad de construir el "paradigma" (o conjunto de modelos) en donde se pueda ubicar con precisión el soneto del tiempo y la cuenta. El camino parece claro: todo texto anterior a la "revolución romántica" es imitación de uno o más textos poéticos. Por lo tanto, para una comprensión cabal de la literatura producida en los siglos de oro es muy importante conocer el modelo (en forma inferida o por medio de la búsqueda documental de una referencia directa) y, más aún, reconstruir el paradigma, es decir, la cadena de imitaciones, previas y posteriores, que en la tradición constituyen el tópico. De otro modo, podemos intentar asemejarnos a los receptores a quienes estaba destinado el poema.

Es seguro que estos lectores cultos apreciaban la complejísima madeja de imitaciones que se aglutinaban en torno a la *Canción a la vista de un desengaño* que tanta fama le dio al padre jesuita Matías de Bocanegra. Porque era un verdadero reto para esa comunidad que debía reconocer los elementos de la tradición cultural que le daba sustento. La *Canción* de Bocanegra está trabajada sobre un modelo peninsular evidente: la también famosa *Canción real a una mudanza*; aquella que empieza "Ufano, alegre, altivo, enamorado..." —publicada originalmente como anónima en la antología de Alfay (*Poesías varias de grandes ingenios*, Zaragoza, 1654), pero conocida en el mundo hispánico desde unos veinte años antes, puesto que fue atribuida desde muy temprano a Antonio Mira de Amescua, muerto en 1644, y a Barolomé Leonardo de Argensola, muerto en 1631. Siguiendo los distintos manuscritos en que aparece la canción "Ufano, alegre, altivo, enamorado...", José Manuel Blecua reveló en 1942 la identidad del verdadero autor de este poema. Fue un tal José de Sarabia, apodado "el Trebijano" (o "Trevijano"), secretario del duque de Medina Sidonia entre

1628 y 1630, natural de Pamplona y caballero del hábito de Santiago.[17]

Alfonso Méndez Plancarte señala también la presencia de otro modelo peninsular en la canción del padre Matías de Bocanegra, la canción de fray Luis que empieza "Mi trabajoso día...", escrita a imitación del Petrarca ("Standomi un giorno, solo a la fenestra..."), pero es evidente que, de figurar como modelo algún texto del fraile agustino, el más a propósito por su tema sería aquella rara cancioncilla que comienza "Mil varios pensamientos, / mi alma en un instante revolvía...". Señalada como un texto "de carácter autobiográfico" que habría necesidad de ponderar, junto con la canción que empieza "Por bosques y riberas..."; ambas composiciones anticipan el tema de la controvertida canción sobre el "...conocimiento de sí mismo" ("En el profundo del abismo estaba..."). Desde luego que las tres obras son de atribución dudosa en la obra luisiana. Lo importante en todo caso es que, sobre las homologías no exentas de inmutable fatalidad que contiene la *Canción real a una mudanza* ("Ufano, alegre, altivo, enamorado"), llevadas hacia el tema amoroso, el modelo de fray Luis reorienta los tópicos, presentes también en la canción de Bocanegra —algunos tan conocidos como el pajarillo del *Romance del prisionero*— hacia una decisión vital del sujeto: seguir o no la carrera eclesiástica. Una decisión que sólo puede resolver el "libre albedrío" y que prolonga en América la acre discusión que sostuvieron los jesuitas contra los dominicos sobre la predes-

[17] Cf. José Manuel Blecua, "La canción 'Ufano, alegre, altivo, enamorado'" y "El autor de la canción 'Ufano, alegre, altivo, enamorado'", en *Sobre poesía de la Edad de Oro (Ensayos y notas eruditas)*. Madrid, Gredos, 1970. Biblioteca Románica Hispánica. VII. Campo abierto, No. 26: 244-254 y 255-256. Los breves pero substanciosos artículos aparecieron por primera vez en la *Revista de filología española*, XXVI (1942): 80-89 y *Nueva revista de filología hispánica*, XI (1957): 64-65.

tinación. Es así como el fragmento calderoniano, en el que aparecen clarísimos ecos del monólogo de Segismundo, adquiere una significación que le da a la *imitatio* un valor político o, como dicen los estructuralistas, un efecto discursivo:

—Si en cuna de cristales
Nace el Arroyo, y busca sus raudales,
Hallando su destino
Entre riscos camino,
A despechos de peñasy ribazos,
Buscando libertad hecho pedazos:
Si del verde capullo
Rompe la Rosa con vistoso orgullo
La trinchera espinosa,
Por salir a campear la más hermosa,
Aunque el nacer temprana
Le sea presagio de morir mañana;
Si el Pez, sin viento alguno
Entre las crespas ondas de Neptuno,
Su gusto no le impide
La tempestad que sus espacios mide,
De orilla a orilla aporta
Y —escamado bajel— los mares corta:
¿Cómo yo en cautiverio
Tengo mi libertad, siendo mi imperio
Tan libre, que no hay fuerza
Que lo limite o tuerza?
Cielos, ¿en qué ley cabe
Que el Arroyo, la Rosa, el Pez y el Ave,
Que sujetos nacieron,
Gocen la libertad que no les dieron,
Y yo (¡qué desvarío!)
Naciendo libre, esté sin albedrío?

Pero esta perspectiva deja ver apenas la mitad del fenómeno, porque la *Canción de Bocanegra* habría de tener una

fortuna crítica que no consiguió ningún otro texto novohispano. Recordemos tan sólo la temprana imitación de Bartolomé Fernández Tallon, *Canción Moral en que de la belleza efímera de la Rosa se sacan documentos floridos para despreciar la humana belleza de las mugeres,*[18] en un impreso mexicano de 1652 consignado por Eguiara y Beristáin que hoy se encuentra perdido (no lo vieron ya Andrade ni Medina), y las numerosas imitaciones del siglo XVIII, impresas y reimpresas tanto en México como en Puebla. Toribio Medina señala que, junto con la *Canción a la vista de un desengaño* del padre Matías de Bocanegra que los herederos de la Viuda de Miguel de Ortega[19] reimprimieron en 1775, encontramos que la misma imprenta angelopolitana estampó en 1776 las imitaciones del padre Juan de Arriola,[20] de Francis-

[18] Méndez Plancarte abrevia el título de manera tal que, quien no va a los bibliógrafos, se pierde el sintagma "para despreciar la humana belleza de las mugeres" que es el tema de la canción expresado como apego a la vida en el siglo: "¿de qué me asusta el miedo / si en el siglo también salvarme puedo?" o, más adelante, "Aquesto discurría / y ya se resolvía / —ciego y desesperado— / a renunciar el religioso estado..."

[19] Canción / famosa. / Por el M. R. P. Matías de Bocanegra / (*Colofón con la primera línea entre filetes:*) Reimpresa en la Puebla. / Por los Herederos de la Viuda de Miguel / de Ortega, en el Portal de las Flores / Año de 1775.

8° — 8 pp. s. f., orladas.

Comienza: "Una tarde en que el Mayo / de competencias quiso ensayo..."

[20] Canción / famosa / a un desengaño. / Por el P. Juan de Arriola, Ingenio Mexicano. / (*Colofón:*) Reimpresa en la Puebla en la Oficina de los Herederos / de la Viuda de Miguel Ortega. Año de 1776.

8° — 16 pp. s. f., orladas.

Comienza: "Una apacible tarde / en que hizo Abril de su matiz alarde / copiando sus pinceles / en tabla de esmeralda los claveles, / para ir equivocando / al soplo lento del Favonio blando, / por la playa feliz de sus arenas, / roxo carmín con blancas azucenas..."

co José de Soria,[21] del impresor y tipógrafo Manuel Antonio Valdés y Munguía[22] y otra imitación más con este mismo tema cuyo autor se desconoce.[23] Al año siguiente, en la misma ciudad de Puebla pero con un impresor distinto —Pedro de la Rosa— los nombrados poetas José Manuel Colón Machado[24] y Tomás Cayetano de Ochoa y Arín[25] también

[21] Romance / de D. Francisco Joseph de Soria. / Americano. / (*Colofón:*) Puebla de los Angeles. (*Filete*) Reimpreso / En la Oficina de los Herederos de la Viuda de Miguel / Ortega, en el Portal de las Flores. Año de 1776.

8° — 8 pp., s. f. dentro de filetes.

Comienza: "Una alegre mañana / en que el florido Abril con pompa vana / del Imperio de Flora / entregó al Mayo la primera Aurora..."

[22] Canción / a la vista de un desengaño. / Compuesta / por D. Manuel Antonio Valdès y Munguia, / Ingenio Americano. / (*Colofón:*) Reimpresa en la Puebla de los Angeles / En la Oficina de los Herederos de la Viuda de Miguel / Ortega, en el Portal de las Flores. Año de 1776.

8° — 8 pp. s. f., orladas. [La edición príncipe es de México]

Comienza: "Una alegre mañana / en que la diosa Flora, en todo ufana / bordaba con primores, / en campaña de mirtos y de flores..."

[23] Famosa canción / A un desengaño. (*Colofón:*) Puebla de los Angeles. / (Filete). Reimpresa / En la Oficina de los Herederos de la Viuda / de Miguel Ortega, en el Portal de las Flores. / Año de 1776.

8° — 16 pp., sin foliación ni signaturas, todas orladas.

Comienza: "Una noche sombría, / funesta emulación del claro día, / cuando Anfitrite hermosa, / en palacios de espuma bulliciosa, / duerme al compás de roncos caracoles..."

[24] Era descendiente de Luis de Sandoval Zapata. El impreso se llama según Medina: Canción / á un desengaño. / Escrita / por Joseph Manuel / Colon Machado. / (*Colofón:*) Puebla de los Angeles 1777. / (*Filete*). Reimpresa en la Oficina de D. Pedro de la / Rosa, en Portal de las Flores.

8° — 8 pp. s. f., dentro de filetes.

Comienza: "Una alegre mañana / que en campos de carmín, de nieve y grana / festejaban felices / el diverso color de sus matices...".

[25] Es el autor de los versos que están en el famoso políptico de Tepozotlán. El título de su "canción famosa" era, según Medina: Cancion /

pudieron ver reimpresas sus versiones de la "Canción famosa", como se llamó desde el siglo XVII al imitado texto del padre Bocanegra.

Pese a los elogios de su contemporáneo Ambrosio de Solís Aguirre, a la importancia que tuvo como censor y autor teatral, a la encomiosa aprobación que, restando importancia a su "gongorismo", expresaron Vigil, Pimentel, el incontentable don Marcelino, González Peña y hasta Jiménez Rueda; Méndez Plancarte no estuvo de acuerdo en compartir con ellos el menor entusiasmo hacia la canción famosa:

> Extrema la conceptista minuciosidad, palabrea con exceso, adolece de ríspida sinéresis y de varios "traquidos" disonantes; ni le encontramos esa peculiar "fluidez" métrica, o ese "sentido místico", ni nada excepcional de "enmarañamiento" o de "naturalidad"... Sus "lunares gongorinos", en cambio, son los que hacen sabrosa esta pintura, en sí vulgar y lenta, y redimen el declive prosaizante de su "carácter filosófico", que no excede al de una "fábula con moraleja". Mas dicha circunstancia —la de ser nuestro primer "fabulista"—, lo hace también memorable...[26]

famosa / a la vista feliz / de un desengaño. / Escrita / por D. Thomas Cayetano / de Ochoa y Arin, / Originario de la Corte de Mexico. / (*Colofón:*) Puebla de los Angeles 1777. / (*Filete*). Reimpresa / en la Oficina de D. Pedro de la Rosa, / en el Portal de las Flores.

8° — 16 pp. orladas.ó El título a la cabeza de la primera. [Impresa muchas veces en México y en la Puebla]

Comienza: "Una tarde apacible, / que parecía imposible / dejar de competir en sus pensiles / ejércitos de Mayos y de Abriles..."

[26] Méndez Plancarte, Alfonso."Introducción", en *Poetas novohispanos. Segundo siglo* (1621-1721). Parte primera. México, UNAM, 1944. Col. "Biblioteca del Estudiante Universitario", No. 43: l-li.

El poema es notable por sus imágenes y, en efecto, la descripción del *locus amunus* está más cerca de las *Soledades* que de una canción petrarquesca:

Una tarde en que el mayo
De competencias quiso hacer ensayo,
Retratando en el suelo
Las bizarrías de que se viste el cielo,
Sin recelar cobarde
Que en semejante alarde
Pudiera ser vencido,
Rico, soberbio, ufano y presumido;
Cuando el Sol al poniente
Con luz incandescente
Rodaba al horizonte
—Despeñado Faetonte
De su ardiente carroza—
A sepultarse en túmulos de rosa,
Sale a vistas un Prado
De flores estrellado
Con tanta lozanía,
Que reta y desafía
A competir con ellas
A cuantas brillan en el globo Estrellas.

Lo mismo sucede con el agrupamiento de los versos: la compleja combinación de endecasílabos y heptasílabos tiene menos las regularidades de una canción que las sinuosas construcciones de una caprichosa silva, mientras que los versos octosílabos del final conforman la "moraleja" expresada en el formato de una canción popular (un romance). Pero estas características son precisamente las que ubican la canción del padre Bocanegra en pleno siglo XVII. Y lo más probable es que, haciéndose eco de una vieja idea agustiniana, de donde los antecedentes luisianos son importantes, el texto del jesuita haya estado relacionado con la noción

de la mujer como aliada del demonio y como símbolo de la imaginación (Eva) que tienta a la razón (Adán) para cruzar los límites de lo permitido. Le faltó tiempo a Méndez Plancarte para valorar el poema y nos dejó una pesada condena que no se acaba de cumplir, al igual que otras tremendas sentencias proferidas contra las letras de la Nueva España. Sólo para terminar, recordemos las palabras con que Alfonso Reyes caracterizó a los poetas del siglo XVII:

> A voz en cuello, estos vates entonan loores de varones ilustres, Martes Católicos, Ulises Verdaderos, nuevos Perseos, Isabeles de España, bautizan, casan, consagran y entierran príncipes o predicadores reales: riegan flores artificiales en las tumbas; contemplan a la Virreina en el balcón; cortan libreas, ensillan cabalgaduras; se extasían ante el Monarca que cede su carroza al Santo Sacramento; emprenden viajes fluviales desde el Ebro hasta Chapultepec, *hacen que Marco Antonio se trague las perlas de Cleopatra.* Se exprimen la sesera para convertir a los santos en héroes mitológicos y viceversa; se empeñan en subir hasta las cosas divinas con acento culterano y sensual, o por los peldaños de los centones y las rimas forzadas; piden a Encina sus "galas de trovar", y sus fórmulas a Rengifo, para tejer versos en ecos, y maromean laberintos en décimas que se vuelven sendos romances diferentes leídos de derecha a izquierda o de abajo arriba. Alardes, sin duda, menos gratos al cielo que las inocentadas del Juglar de Nuestra Señora.[27]

Al igual que su antiguo maestro Francisco Rodríguez Marín, con toda su gongorina erudición, Reyes no fue capaz de apreciar el valor de la *imitatio* y por ende la belleza que podrían contener aquellos actos que los poetas novohispanos convirtieron en poesía. Marco Antonio no se tragó las perlas de Cleopatra como indica la frase subrayada, y en

[27] Alfonso Reyes. *Letras de la Nueva España*, en *Obras Completas*, Vol. XII: 356.

su lapidario laconismo nos remite al ridículo. La lectura apresurada no lo dejó ver uno de los sonetos funerarios más bellos de la literatura en lengua castellana:

A LA MUERTE DE DOÑA ISABEL DE BORBÓN.

Dos lágrimas (dos perlas) de la Luna
Tuvo Cleopatra, que del mar Ausonio
—Más que el valor del Reino Babilonio—
Las pudo vincular a su fortuna.
Y porque no tuviese igual la una,
En licor se la ofrece a Marco Antonio,
Mostrando en su garganta testimonio
Que fue del sol piramidal columna.
Dos perlas fueron, de infinita suerte,
Isabel, que su Reina España aclama,
Y su virtud que en Santa la convierte.
Si su vida en la muerte se derrama,
Que fue una perla, el tiempo ni la muerte
No han de igualar la perla de su fama.

La analogía del soneto es tan hermosa como erudita. Cleopatra disolvió una de sus perlas (tan extraordinarias que eran comparables a las lágrimas de la luna), para dejar una sola que por única y rara se volvió aún más valiosa. Así sucedió con dos inestimables perlas que atesoraba España: la vida y la virtud de Isabel, la primera esposa de Felipe IV. Disuelta una de ellas por la muerte, quedó sólo una perla que no podrán disolver el tiempo ni la muerte, más valiosa por única: la fama de su virtud. Estos alardes pudieron no ser gratos al cielo como dice Reyes, pero no por su amanerado rebuscamiento o su aparente ridiculez, sino porque algunas veces, imitándola, el arte supera a la naturaleza y seguramente las deidades celestes palidecieron de envidia al ver que las emulaciones de la tierra estaban mejorando las cosas del cielo.

BIBLIOGRAFÍA

BLECUA, José Manuel. *Sobre poesía de la Edad de Oro (Ensayos y notas eruditas).* Madrid, Gredos, 1970.

CERVANTES SAAVEDRA. Miguel. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha.* Madrid, Espasa-Calpe, 1975 (reimpr.).

GALLARDO, Bartolomé José. *Ensayo de una biblioteca de libros raros y curiosos.* Madrid, Gredos, 1980.

JONES, R. O. *Historia de la literatura española 2. Siglo de oro: prosa y poesía.* (Siglos XVI y XVII). Barcelona, Ariel, 1983.

LÓPEZ MENA, Sergio. *Pedro de Trejo. Cancionero.* México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Literarios, 1996.

LÓPEZ PINCIANO, Alonso. *Philosophía Antigua Poética.* Edic. de Alfredo Carballo Picazo. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Miguel de Cervantes", 1953.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España.* México, Porrúa, 1985.

MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso, *Poetas novohispanos. Primer siglo* (1521-1621), México, UNAM, 1964.

REYES, Alfonso. *Letras de la Nueva España,* en *Obras Completas,* vol. XII. México, FCE, 1990.

SANCHA, Justo de la. *Romancero y cancionero sagrados. Colección de poesías cristianas, morales y divinas sacadas de las obras de los mejores ingenios españoles.* Madrid, Atlas, 1950.

SHEPARD, Sanford. *El Pinciano y las teorías literarias del siglo de oro.* Madrid, Gredos, 1970.

WIND, Edgar. *La elocuencia de los símbolos. Estudios sobre arte humanista.* Madrid, Alianza Editorial, 1993.

SOBRE LA RETÓRICA

CARLOS PEREDA

I

Apenas se recuerda que el arte de la retórica surge como una necesidad del convivir político de la democracia ateniense, en este momento se esboza ya la conexión entre retórica y vida pública, no condicionada de antemano, no determinada por la autoridad absoluta de una tradición, sino, como Nietzsche señaló, la retórica en tanto "arte republicano" (otros tal vez elijan defender: la retórica es un "vicio republicano").

Esta primera conexión sugiere una más general entre retórica y vida pública o privada, que no está condicionada de antemano, sino que busca orientarse por el poder de los buenos argumentos: entre retórica y sabiduría ilustrada. Tales conexiones no son difíciles de articular: si el poder público y el privado, si la capacidad de orientar y de orientarse no son más propiedades de cierta tradición, sino propiedades que dependen del convencimiento producido por los buenos argumentos, el arte de la retórica, en tanto arte de presentar argumentos para convencer, contribuye a construir la autonomía personal. Disponemos, pues, de una primera propuesta sobre lo que es la retórica, o si se prefiere, de un primer uso de la palabra "retórica":

1. La retórica es el arte de presentar los argumentos de manera tal que, convenciendo, produzcan asentimiento.

Previsiblemente, pronto se querrá el poder de los buenos argumentos, incluso cuando se carezca de ellos. Con relación a esta demanda, Platón nos cuenta que surgió la oferta de los sofistas, maestros viajeros que iban de ciudad en ciudad, enseñando, por cierta paga, el arte de adornar las palabras con el fin de producir convencimiento (¿labor que han heredado nuestros periodistas y demás "comunicólogos"?). Topamos, entonces, con una segunda propuesta sobre lo que es la retórica, o si se prefiere, con un segundo uso de la palabra "retórica":

2. La retórica es el arte del adorno verbal.

En ambas propuestas, la retórica se constituye como el arte de tratar una dimensión del lenguaje, una dimensión de *todo* lenguaje: la dimensión expresiva, o, como algunos acaso preferirán decir, la dimensión pragmática o el aspecto "fuerza" del signo lingüístico.

Hay que considerar ya una objeción: si el adorno verbal es un instrumento formal, neutral a los diversos contenidos, entonces la retórica se convierte en un método indiferente a los conceptos de verdad y de bien; de este modo, cualquiera entrenado en tal método podrá inducir aquellas creencias que mejor convengan a sus intereses, independientemente de que se trate de creencias verdaderas o de intereses legítimos. Esa retórica, según el *Gorgias*,

> ...es en lo concerniente al alma lo que la culinaria en lo referente al cuerpo (*Gorgias* 465 c).

Tal afirmación se aclara de inmediato en el siguiente fragmento del diálogo:

Polo. Bien. ¿Qué es lo que dices?, ¿que la retórica es la adulación?

Sócrates. He dicho que es una parte de la adulación (*Gorgias*, 466 a).

A *esta* retórica, Platón le opone, en el *Fedro*, *otra* retórica en tanto

...arte de guiar el alma por el camino de los razonamientos, no sólo en los tribunales y en las asambleas populares sino también en las conversaciones privadas (*Fedro*, 261 a).

Es necesario, entonces, distinguir ya dos modalidades de tratar la dimensión expresiva del lenguaje: la retórica como arte de convencer y la retórica como método de seducir. Quien efectivamente se apoya en el poder de los buenos argumentos, produce asentimiento, convenciendo. En cambio, produce asentimiento, seduciendo, quien sólo se respalda en los argumentos que le convienen, sean éstos buenos, regulares o malos, sean pseudo-buenos argumentos o falacias, es decir, argumentos malos pero que *parecen* buenos.

Sin embargo, ¿existe realmente un contraste tan claro entre convencer y seducir? La respuesta sofista (de Grecia a los posmodernos) fue —como en tantas ocasiones en que nos queremos defender— un ataque: se atacaron los conceptos de verdad y de bien en tanto conceptos objetivos. Con relación a la verdad, se afirmó: ninguna creencia es verdadera o falsa en sí misma, puesto que no hay verdades que carezcan de subjetividad. Algo similar se indicó también de los otros valores: específicamente se propusieron los valores morales como un asunto de convención. La palabra "convención" se contrasta, en este contexto, con la palabra "naturaleza". Si las normas morales son asunto de convención y no de naturaleza, podríamos sacar como posible

conclusión: dejemos tales convenciones a un lado y vivamos persiguiendo los propios intereses, sin inhibiciones morales.

Pero ¿no nos conduce tal invitación al relativismo y hasta al escepticismo? He aquí una tercera propuesta sobre lo que es la retórica, o si se prefiere, un tercer uso de la palabra "retórica":

3. La retórica es el método de producir asentimiento, seduciendo y, como tal, presupone un relativismo o incluso un escepticismo epistémico y/o práctico.

En los debates sobre la retórica con frecuencia se confunden y hasta se funden estas propuestas como formando un entramado indisoluble. Sin embargo, creo que hay *algunas* interpretaciones de las propuestas 1 y 2 que no implican, al menos que no implican de manera inevitable, la propuesta 3. Más todavía, pienso que se puede defender cierta manera de interpretar positivamente los usos 1 y 2 de la palabra "retórica" y atacar el uso 3.

II

Atendamos rápidamente a la propuesta 2, o al uso 2, de la palabra "retórica":

2.1. La retórica es el arte del adorno verbal.

O dicho de manera tal vez más apropiada: la retórica es el arte de usar las palabras de un modo bello, con fuerza. Este uso de la palabra "retórica" anuncia ya sus efectos sobre la literatura. La influencia ha sido vasta. Se conoce que la

decadencia de la oratoria pública en Roma hizo que el interés de los retóricos se dirigiera a la educación; así, el primer grupo de disciplinas que se debía cursar en la Edad Media estaba formado por el *trivium* de la retórica, la gramática y la lógica. En las clases de retórica, los alumnos analizaban y componían varios tipos de discursos siguiendo un orden que Cicerón resume como sigue:

> el orador primero debe atacar lo que quiere decir; luego conducir y organizar sus descubrimientos no meramente de una forma ordenada sino con ojo discriminador para sopesar cada argumento; enseguida continúa adornándolos con estilo; después tiene que memorizarlos; y finalmente, expresarlos en público con efecto y encanto *(De Oratore,* I, 142).

Esto es, las "partes" del proceso retórico son: *inventio* o lo que se quiere decir, *dispositio* o arreglo de las partes, *elocutio* o estilo, *memoria* y *pronuntiatio* o exposición oral. Junto con estas partes, se codificó una serie de figuras del lenguaje (con nombres casi tan altisonantes como los del vocabulario de cierta lingüística contemporánea): catacresis, hipálage, sinécdoque, metonimia... que el alumno, y también el poeta, debían dominar para llevar a cabo sus trabajos. De esta manera, la retórica clásica tenía un fuerte componente normativo; era una preceptiva y se centraba en la composición de discursos. Ambas pretensiones fueron atacadas y hasta eliminadas en los tiempos modernos y, específicamente, con el advenimiento de esa "escuela" de la imaginación centrífuga que fue el Romanticismo.

Con respecto a la primera pretensión, la normatividad, sospecho que el concepto de preceptiva juega en la tradición retórica un papel funcionalmente equivalente, o casi, al concepto de metodología en la tradición científica moderna. En ambos casos, aparece una y otra vez la vana tenta-

ción del método —la metodolatría— en tanto búsqueda de criterios precisos, fijos y generales.

Con relación a la segunda pretensión, la de constituir la retórica como una metodología de la composición de discursos, en el Romanticismo se comenzó por razonar que lo que permitía al genio crear, permitía también al lector, al crítico, evaluar, para muy pronto señalar que el genio no usa reglas para crear, sólo el lector, sólo el crítico necesita de ellas para analizar, para juzgar. La retórica se convierte, entonces, en algo así como una teoría de la eficacia literaria y hasta en una región de la crítica.

Pero la actitud romántica se extendió, a su vez, a la retórica en tanto recepción de la literatura, eliminando también allí toda normatividad en la composición; así, por ejemplo, de las cinco "partes" del proceso retórico sólo se conservarán las tres primeras —*inventio, dispositio, elocutio*— y ello sin demasiadas pretensiones, simplemente como esquemas para describir y razonar la eficacia literaria, vagos marcos para organizar los itinerarios de la libertad: de la imaginación centrífuga.

Entonces ¿qué hacer hoy con la retórica en relación con la literatura y, en general con las artes? Por ejemplo, elogiar a un poeta o a un narrador porque posee una "buena retórica" no implica afirmar que cumple con cierto método, con ciertas reglas y figuras, sino que maneja eficazmente la dimensión expresiva del lenguaje, que es eficaz estéticamente para provocar estados de ánimo, pasiones, pensamientos, recuerdos, posibilidades del lenguaje y de la vida... A su vez, el teórico de la literatura, el crítico, no tendrá ni que disponer de una metodología, ni necesariamente examinar si se cumple o no con ciertas reglas, o si se usan o no ciertas figuras; podrá hacerlo o no, pero en el caso de que lo haga, se tratará de una tarea subordinada a la libre, a la imaginativa evaluación de la eficacia estética del texto en cuestión.

El uso 2.0 de la palabra "retórica" puede, entonces, creo, comenzar a vertirse de manera más compartible como:

2.1. La retórica es el arte de producir y evaluar la eficacia estética.

III

Vayamos a la propuesta 1, o al uso 1, de la palabra "retórica":

1.1. La retórica es el arte de presentar los argumentos de manera tal que, convenciendo, produzcan asentimiento.

Probablemente esta propuesta despierte mayores resistencias que la anterior: ¿por qué necesitamos del arte de la retórica para producir asentimiento, convenciendo? ¿No basta acaso para convencer con disponer de buenos argumentos?; "buenos argumentos" en el sentido de argumentos lógicamente válidos y con premisas verdaderas, esto es, "buenos argumentos" en lo que llamaré el sentido restringido de esa expresión. Quien pregunta de esa manera está presumiendo un concepto duro de razón, una razón fuerte, unitaria, casi diría, invulnerable, tanto teórica como prácticamente. Pero ¿es la razón humana esa razón?

Para comenzar a discutir estas dudas recuerdo dos dificultades: la vieja perplejidad de la *akrasía* o debilidad de la voluntad y el problema de la subdeterminación de muchos argumentos. El hecho de que ambas dificultades existan, *si* es que existen, parece contradecir algunas de las propuestas más queridas de la tradición de la razón dura; al menos, contradice lo que llamaré la "propuesta socrática" y la propuesta "cartesiana".

a) La "propuesta socrática".

Sócrates respondió a la pregunta acerca de si bastan los "buenos argumentos" para convencer, en el sentido restringido de la expresión (argumentos lógicamente válidos y con premisas verdaderas), con una enfática afirmativa: quien conoce el bien lo realiza, quien hace el mal demuestra que está en el error, la razón práctica no es más que una aplicación inevitable de la razón teórica. Aristóteles discute esta propuesta a lo largo del Libro VII de su *Ética Nicomaquea.* Señala Aristóteles:

> Cosa sorprendente sería, como pensaba Sócrates, que algún otro principio domine el conocimiento existente en el sujeto y que lo arrastre en torno de sí como a un esclavo. Sócrates combatía esta idea, sosteniendo por su parte que la incontinencia no existe, ya que nadie a sabiendas puede apartarse en su conducta de lo mejor, sino por ignorancia. Esta teoría, sin embargo, está manifiestamente en desacuerdo con los hechos observados *(EN,* 1145 b, 25).

"Hechos observados": con frecuencia un agente actúa intencionalmente en contra de su propio buen juicio, sosteniendo que una acción es la mejor —por una razón— y, no obstante, actuando de otra manera también por alguna razón, aunque de menor fuerza que la razón anterior. Este agente es un incontinente, un *akratés.* Así, una persona que posee, como se dice, "debilidad de la voluntad": a) actúa intencionalmente, b) juzga que sería mejor hacer *x* que *y*; y c) hace *y*. Ejemplo A:

> El jefe de una oficina procura actuar con justicia en relación con una vacante que se ha producido; se presentan dos candidatos, un desconocido y un amigo suyo que posee menos méritos para ocupar su cargo que el desconocido. El jefe piensa

que, en justicia, le debería dar el cargo al desconocido; sin embargo, se lo da a su amigo.

Los ejemplos más relevantes de "debilidad de la voluntad" son aquellos que, como A, poseen una dimensión moral, esto es, cuando una persona piensa que cierta acción es moralmente la mejor, lo que debe hacer y, sin embargo, actúa de otro modo. A pesar de la familiaridad de las acciones de esta clase, de conocer lo que se debe hacer y de no hacerlo, hay una amplia "resistencia socrática" a admitir estos hechos. Pues ¿cómo una persona puede actuar contra su juicio? La respuesta de Aristóteles es la siguiente:

> Es claro, por tanto, que de los incontinentes debe decirse que están en una disposición análoga a la del dormido, el loco, o el borracho. El que tales hombres puedan hablar el lenguaje del conocimiento moral, no prueba que lo posean, pues aun los que están en los estados mencionados dan demostraciones científicas y recitan versos de Empédocles y los que empiezan a aprender una ciencia encadenan bien sus proposiciones, pero no la saben aún, pues para esto hay que haberse connaturalizado con ella, y esto pide tiempo (*EN* 1147, 20).

Para Aristóteles, la pasión, el deseo o el placer interfieren en nuestra capacidad de conocer y de evaluar, como lo hacen el sueño, la locura o la ebriedad... produciendo un pseudo-conocer, un pseudo-evaluar que es el conocer y el evaluar del incontinente. ¿Cómo suprimir la interferencia entre el evaluar moral del jefe en nuestro ejemplo A y su actuar? En general, ¿cómo eliminar la fragmentación entre teoría y praxis?, ¿cómo recuperar la unidad perdida entre razón teórica y razón práctica? O, más particularmente, ¿cómo hacer que el incontinente "escuche" su buen juicio?

Para responder a preguntas como éstas, la tradición aristotélica invita a estudiar las emociones como parte deci-

siva del entrenamiento retórico. En este sentido, Aristóteles aceptó la teoría retórica como una autorizada "base de datos" y hasta elucidaciones sobre las emociones (hasta que Descartes propuso un acercamiento "científico" al asunto, pero cambiando sólo de retórica; sustantivamente el tratamiento permanece más o menos el mismo). Cicerón forma parte todavía de la tradición aristotélica cuando señala, no sin exageración:

> No hay nada que sea tan potente sobre las emociones humanas como un discurso bien ordenado y embellecido (*Brutus*, 193).

Tenemos, entonces, que las mejores razones que posee el débil, el incontinente, no lo motivan suficientemente, sus verdades y valores no se presentan a su voluntad de la manera correcta, el discurso que el incontinente se dirige a sí mismo, o que eventualmente otros le dirigen (maestros, políticos, sacerdotes, psicoterapeutas), no posee la retórica adecuada, la fuerza requerida.

Así, el discurso de la razón le resulta, al incontinente, demasiado pálido en el sentido de "demasiado inconvincente" con relación a las voces de la pasión, del deseo, del placer. Por eso, en ese juego de voces que es cada persona, el discurso de la razón tiene que articularse con una retórica tan apropiada como las que articulan la pasión, el deseo o el placer. Por ejemplo, el jefe de nuestro ejemplo A debería aprender que las razones morales le resulten *tan* fuertes como el deseo de que su amigo progrese o el placer de tenerlo cerca. Hace falta un discurso de la razón práctica, eficaz, capaz de "mover" la voluntad, conmoviendo, a la vez, la imaginación, las emociones, el entendimiento.

Pero para ello no hay ningún método, en el sentido de un conjunto de reglas precisas, fijas y generales; más bien, se necesita disponer de habilidades retóricas, conformado-

ras de la "imaginación ética", de nuestra "educación sentimental", del discernimiento moral.

Por supuesto, aceptar que la retórica en muchos casos posee fuerza motivacional y que con frecuencia aumenta la fuerza motivacional, de los juicios y evaluaciones morales, no implica sucumbir al vértigo simplificador de afirmar que, por ejemplo, el problema de la debilidad de la voluntad se reduce a un problema de astucia retórica. Casos extremos de debilidad de la voluntad —si es que todavía lo son— como el de un adicto a las drogas o el de un glotón cumpulsivo que, sin embargo, en sus momentos de lucidez reconocen lo negativo de sus respectivos haceres, probablemente serán, en gran parte al menos, sordos a la mejor retórica. Sin embargo, si en estos casos se entiende por "mejor retórica" la "retórica terapéuticamente más apropiada", fuera de la retórica ¿disponemos acaso de muchas otras posibilidades?

Aceptando estas consideraciones, o al menos algunas de ellas, es posible indicar que la fundación de la retórica no se reduce al arte de la producción y de la evaluación de la eficacia estética. Podemos, pues, especificar la formulación 1.0, señalando:

1.1 La retórica es el arte de la eficacia argumental práctica.

Con respecto a la argumentación práctica, la dimensión retórica del lenguaje establece, entonces, una "mediación" entre mucha teoría y mucha praxis, un modo en que la teoría se vuelve actuante. Después de todo, para cumplir parte de esta función surgió el arte de la retórica en la democracia ateniense. No obstante, ni siquiera con ella se agota el ámbito de la retórica. ¿Qué es lo que falta?

b) La "propuesta cartesiana".

Una y otra vez, Descartes aconsejó —en el *Discurso del Método*, en la *Primera Meditación*— tener por falso todo lo que no fuese necesariamente verdadero, esto es, tener por falso incluso aquello que fuese probable o verosímilmente verdadero. De ahí que por argumentar Descartes entienda la acción de respaldar cierto enunciado en otros enunciados, reduciendo el concepto de respaldo a un "respaldo deductivo", a un "respaldo determinado". Pero ¿qué otras clases de respaldos hay —*si* es que los hay— fuera del respaldo determinado?

Por ejemplo, en la vida cotidiana y en el razonamiento científico, disponemos de respaldos inductivos. La expresión "respaldos inductivos", o simplemente, la palabra "inducción", suelen usarse tanto en un sentido amplio como en uno restringido. En su sentido amplio, se parte de que todos los argumentos son deductivos o inductivos, por lo tanto, "inductivo" es otra palabra para no-deductivo. En cambio, en su sentido restringido, las palabras "deductivo" e "inductivo" son predicados contrarios, no contradictorios como en su sentido amplio, y así, la inducción en sentido restringido o inducción enumerativa se convierte en uno de los muchos respaldos no deductivos, a saber, aquel respaldo que forma parte de un argumento: a) cuyas premisas y conclusión son enunciados empíricos, b) cuya conclusión no está deductivamente contenida en las premisas, c) en el que se presupone que continuarán las regularidades presentadas o implícitas en las premisas. Cualquier respaldo inductivo se encuentra, pues, "subdeterminado", de un salto: la razonabilidad de este respaldo depende de la razonabilidad del salto. Por eso, a diferencia de un respaldo deductivo que es válido o inválido, una inducción y, en general, cualquier respaldo no deductivo, tendrá diferentes grados de validez, o lo que es lo

mismo, un argumento no deductivo puede ser más o menos malo, más o menos regular, más o menos bueno. Compárense estos ejemplos:

B
a) Según la historia, cada día ha salido el sol.
Por lo tanto,
b) Mañana saldrá el sol.

C
a) Conocí una vez a un uruguayo muy desagradable.
Por lo tanto,
b) En el Uruguay sólo habita gente muy desagradable.

B y C son inducciones enumerativas. B —¿pese a Hume?— es un buen argumento, ya que los respaldos enunciados en a) son extensos; en cambio, C es malísimo, pues no se puede generalizar a un país una experiencia casualmente personal. Cuidado, la comparación entre B y C puede hacernos sucumbir a un vértigo simplificador: creer que hay algún método cuantitativo para medir sin más los grados de validez de un argumento inductivo, esto es, creer que la diferencia entre una buena y una mala inducción depende exclusivamente de la cantidad de individuos examinados. Este no es el caso. Por ejemplo, si se consideran dos o tres tigres, podrá concluirse, muy razonablemente, generalidades acerca de la anatomía del tigre; por el contrario, si se estudia la historia de dos o tres ciudades españolas, sería insensato querer sacar alguna conclusión general acerca de la historia de las ciudades españolas. Con la palabra "tigre" designamos una clase natural y, por lo tanto, homogénea, por eso se presumen ciertas uniformidades entre los ejemplares de esa clase; en cambio, la expresión "ciudades

españolas" no designa ninguna clase natural, sino una "clase cultural" históricamente constituida y muy heterogénea.

Así, en cada inducción enumerativa hay que discernir en qué medida los casos examinados representan a los no examinados con respecto a la propiedad que se considera; al respecto, es particularmente difícil aprender a estar alerta en contra de ciertos vértigos argumentales, cuyo resultado es la eliminación de casos que hablan en contra de la inducción propuesta. Estas varias tareas no son fáciles puesto que no se dispone de un método general. Lo que se exige son frecuentes balances de diversas consideraciones para evaluar la subdeterminación en cuestión; se pide la intervención interna de la capacidad de juzgar.

Sospecho que la situación es general para todo argumento no deductivo. Consideremos todavía otro caso, los argumentos por analogía: se trata de argumentos que sacan una conclusión sobre un fenómeno, el analogado, comparándolo con otro real o ficticio, el análogo. Toda analogía se basa en la regla de consistencia: hay que tratar los casos similares de manera similar. Por ejemplo, consideremos el siguiente pasaje:

> El alcohólico es tan culpable como quien ha contraído paperas o sufrido un infarto, en ambos casos, se trata de enfermos. Por lo tanto, si en el segundo caso no se persigue a la persona enferma, tampoco debe hacérselo en el primer caso.

La analogía, de la cual depende este argumento, puede ser reconstruida como sigue:

D

a) Análogo
Nadie es responsable de contraer paperas o de sufrir infartos.

Las paperas y los infartos son enfermedades.
No se persigue a gente que posee una enfermedad que no estaba en su responsabilidad evitar.

b) Analogado
Nadie es responsable de volverse alcohólico.
El alcoholismo es una enfermedad.
No se persigue a gente que posee una enfermedad que no estaba en su responsabilidad evitar.

c) Conclusión
No se debe perseguir a los alcohólicos.

Independientemente de que estemos de acuerdo con la conclusión, ¿de qué manera podemos juzgar D? Como en cualquier argumento por analogía, la dificultad radica en hacer un balance de consideraciones sobre la verdad de las afirmaciones explícitas o implícitas y sobre las semejanzas y diferencias relevantes entre el análogo y el analogado, por ejemplo ¿hasta dónde es verdad la afirmación "nadie es responsable de volverse alcohólico"? Defender tal cosa ¿no es quizá usar la palabra "responsabilidad" de manera un tanto extravagante? En cualquier caso, al contraer paperas o sufrir un infarto se es responsable —*si* se es responsable en algún sentido— de muy diferente modo a como se lo es en relación con el alcoholismo. Por otra parte, quien contrae paperas o sufre un infarto está enfermo, también en un sentido diferente al sentido en que lo está el alcohólico.

Con respecto a D hay que balancear estas y otras consideraciones similares y, como en cualquier argumento por analogía, es importante discernir hasta dónde la consistencia obliga a asentir a la analogía trazada por D. Entonces, como en relación con los argumentos B y C, también D está subdeterminado, y para sopesarlo hay que apelar a la intervención interna de la capacidad de juzgar.

Pero ¿qué es eso de "intervención interna de la capacidad de juzgar"?

Entiendo por "intervención externa de la capacidad de juzgar" cuando el juicio interviene con respecto al marco en que se lleva a cabo la argumentación, y no con relación a la argumentación misma, ya que ésta se encuentra determinada; por ejemplo, se puede juzgar si es correcto aceptar la regla: "los autos deben circular por la derecha", no obstante, una vez aceptada esta regla, frente a cualquier situación concreta, digamos, un policía, tendrá que hacer un uso elemental del esquema regla-caso y deducir; y, claro, su capacidad de juzgar no tendrá nada que hacer en el interior de esta deducción, pues nos encontramos frente a un argumento determinado.

Por el contrario, entiendo por "intervención interna de la capacidad de juzgar" cuando el juicio, a la vez, examina el marco de la discusión e interviene en la argumentación misma, sopesando, llevando a cabo un balance de consideraciones, puesto que el argumento está subdeterminado, como es el caso en los argumentos B, C y D y, en general, en cualquier argumento no deductivo. En este sentido, toda intervención interna de la capacidad de juzgar posee una dimensión retórica: el resultado de cualquier balance de consideraciones dependerá también, en alguna medida, de *cómo se presenten estas consideraciones.* Lo que es otra manera de decir: el resultado de cualquier balance de consideraciones a que obliga la subdeterminación de todos los argumentos no deductivos, depende también, en alguna medida, de la habilidad retórica.

Sin embargo las "resistencias cartesianas", no son menores que las "resistencias socráticas": ¿es realmente necesario aceptar los peligros de la argumentación subdeterminada y,con ello, la importancia de la dimensión retórica del argumentar? Lo es. Recuérdese, por ejemplo, que en derecho y

en moral la mayoría de nuestras argumentaciones se encuentran subdeterminadas. Al respecto, retomemos el argumento D, que posee tanto una dimensión jurídica como una moral. ¿Qué decir de esa analogía desde ambas dimensiones? Por lo pronto, desde el punto de vista jurídico habrá muchas situaciones en que la analogía resulte inaceptable. Lo habitual y lo justo es que un juez *no* trate de la misma manera a un conductor que provoca un accidente de tránsito porque maneja en estado de ebriedad que a un conductor que provoca un accidente de tránsito porque sufrió un infarto. Sin embargo, habrá *otras* situaciones en las que un juez podrá señalar que el alcoholismo es *también* una enfermedad, análoga a otras enfermedades. Cualquiera que sea la posición del juez, la fuerza de su analogía dependerá, en alguna medida, de su capacidad retórica.

Pero, se insistirá "cartesianamente": ¿tiene un juez que correr las aventuras que acechan en cualquier analogía? Sin duda, la analogía, o como se suele decir en derecho, el *argumentum a similio a pari*, es uno de los medios para resolver uno de los problemas más decisivos del derecho: mediante el recurso a la analogía se adecua un sistema de normas fijas a un medio social impredecible y en constante transformación. Creo que en el párrafo anterior, el verbo "adecuar" no es lo suficientemente abarcador: un *argumentum a simili* puede también extender el ámbito de vigencia de una norma jurídica a casos no previstos en la misma y hasta puede reinterpretarla a la luz de observaciones en torno al analogado.

Más todavía, en general, hay un componente analógico en la mayoría de las aplicaciones que llevamos a cabo de un gran número de nuestras reglas, y ello no sólo vale con respecto a las reglas de derecho o de moral, sino con relación a todas las reglas. Se conoce: las situaciones no se repiten con exactitud, incluso las situaciones más tipificadas poseen va-

riaciones y una regla tiene que, por definición, regular situaciones con cierto grado de variación; y, a veces, como en el caso de las reglas morales, con un grado muy grande de variación. Responder con consistencia a estas variaciones, lo que en muchos casos, como en la moral y el derecho, implica, *responder con justicia*, exige a menudo un laborioso trabajo analógico, con sus inevitables dimensiones retóricas.

Consideraciones paralelas pueden realizarse en relación con la mayoría de los argumentos no deductivos, esto es, con la mayoría de los argumentos subdeterminados en donde la capacidad de juzgar interviene de manera interna. Si se aceptan por lo menos algunas de estas consideraciones, hay, pues, que ampliar de nuevo el ámbito de la retórica; no se trata sólo de un instrumento de eficacia argumental práctica, sino también:

1.2 La retórica es el arte de la eficacia argumental teórica.

IV

Examinemos, finalmente, la propuesta 3, o el uso 3, de la palabra "retórica":

> La retórica es el método de producir asentimiento, seduciendo y, como tal, presupone un relativismo, o incluso un escepticismo epistémico —y/o práctico.

Tal vez se proteste: ¿por qué no se empezó por discutir *esta* propuesta, en lugar de dar un "rodeo de tibieza" por las propuestas 1 y 2? En efecto, la propuesta 3 retoma de lleno la vieja polémica de Platón con los sofistas, la retórica como "mera" retórica, como "arte del engaño", como propaganda

irresponsable. Hasta el momento, ¿no parece la discusión haberse "escapado por la tangente", no se ha defendido una idea inocua de retórica, el arte estético o argumental de tratar la dimensión expresiva del lenguaje? Así —se agregará— se evita confrontarnos con la retórica como *La Pérfida*, *La Confundente* y hasta *La Meretriz*.

No nos alarmemos demasiado por tales propuestas; más bien, vayamos paso a paso. Por lo pronto, en la propuesta 3, quiero discutir tres dificultades: la primera, en torno a la palabra "método", la segunda, sobre el verbo "seducir", la tercera, con relación a las palabras "relativismo" y "escepticismo".

Empiezo atendiendo la sustitución en la propuesta 3 de la palabra "método" por la palabra "arte" usada en las propuestas 1 y 2, y en sus especificaciones 1.1, 1.2 y 2.1. En la discusión de estas propuestas se reconoce la presencia de la dimensión expresiva del lenguaje, y del arte de operar con esa dimensión, de manera tanto estética como argumental. Pero es muy distinto: a) reconocer la existencia de la dimensión expresiva del lenguaje y de las artes que tratan esa dimensión, que b) afirmar que hay algo así como una preceptiva retórica, que la retórica es un método que se puede aprender y usar independientemente del asunto en cuestión.

Al contraponer a) a b) resulta la oposición "arte de la retórica" *versus* "método de la retórica". ¿Qué decir de esta oposición?

El concepto de "arte" remite, en primer lugar, a un saber práctico, a un *knowing how* en relación con la materia concreta que se trabaja, y no hay un *knowing how* en general, sólo uno relativo a la materia trabajada. En segundo lugar, estamos ante una indisoluble unidad entre forma y contenido, tanto en lo que se refiere al arte del artesano como al del artista. En tercer lugar, el sujeto de un arte es la primera persona: en todo arte se articula un *knowing how* personal, e

incluso, como en el caso del artista, hasta idiosincrático, que maneja, a la vez, formas y contenidos.

Por el contrario, el concepto de "método" implica, en primer lugar, cierto saber teórico, un saber en qué consiste el método. También exige, en segundo lugar, la distinción radical entre forma y contenido: poseer un método es disponer de una herramienta formal, de un conjunto de criterios precisos, fijos y generales, independientes de los contenidos a los que se aplican. Por eso, en tercer lugar, el sujeto que dispone de un método es la tercera persona.

Con relación a la retórica, como en tantos otros contextos de debate, gran parte de lo que implica la idea de método, específicamente, la distinción entre forma y contenido y la postulación de un sujeto impersonal, conduce por el mal camino.

Con respecto a la literatura, la propuesta de una preceptiva de escribir bien, la codificación de cierto conjunto de pasos y de reglas para producir un texto admirable, esto es, estéticamente eficaz, descansa en una ilusión, o más bien, en varias ilusiones. Por un lado, no existe *el* texto admirable, no existe *la* eficacia estética, sino que un texto puede ser estéticamente eficaz de muchas maneras y por diferentes razones, a veces incluso de maneras contradictorias y por razones contradictorias. No sorprenderá, entonces, que las técnicas para lograr eficacia estética también sean múltiples y hasta contradictorias. Por ejemplo, se aconseja escribir con oraciones cortas, lo que no impide que un texto que maneje con elegancia oraciones largas suela resultar infinitamente preferible a una prosa estilo telegrama. Esta observación trivial es generalizable: no hay regla de estilo más o menos válida, cuya regla opuesta y hasta contradictoria no sea también válida en algún contexto; el estilo es un asunto personal. Por eso, sigue vigente la vieja lección escolar de que no hay otro "método" para aprender a escribir que leer

lo que está bien escrito y probar uno mismo a escribir, esto es, no hay otro "método" para escribir bien que el "socializarse en la buena escritura". Algo similar hay que decir de la lectura y la crítica literaria: pensar que en las reglas y en las figuras de alguna tradición retórica pudiéramos encontrar un método aplicable más o menos mecánicamente para producir lecturas o críticas es, de nuevo, ilusorio. Después del Romanticismo, lo que encontramos en las tradiciones retóricas, *cuando* lo encontramos, son materiales y técnicas que nuestro juicio debe tener en cuenta para alimentar, organizar, provocar, articular... las lecturas o críticas. Nada más, nada menos.

Consideraciones paralelas deben hacerse con respecto a la eficacia argumental. Argumentar con eficacia práctica es un arte tan sutil, tan esquivo, tan poco codificable como producir o evaluar eficacia estética; en ambos casos se trata, ante todo, de un saber práctico personal, de un *knowing how* que de caso en caso se apoya en diferentes y variables saberes proposicionales, a menudo no explícitos.

La situación es todavía más clara con la eficacia argumental teórica, con el poder teórico de los buenos argumentos. Aunque no es posible presentar ningún argumento de manera tal que, convenciendo, produzca asentimiento si se ignora el asunto de que trata ese argumento, dicha consideración es particularmente válida en relación con la eficacia argumental teórica. Más todavía, tiendo a pensar que en relación con la eficacia argumental teórica la "propuesta socrática" posee en alguna medida, razón: argumentará teóricamente mejor sobre un problema quien más sepa acerca de ese problema. Por ejemplo, sólo un buen biólogo o un buen jurista podrán hacer buenas inducciones o buenas analogías en biología o en derecho; incluso me inclinaría a pensar que forma parte del concepto de ser un buen biólogo o un buen jurista, el tener la capacidad de formular,

entre otras argumentaciones, buenas inducciones y buenas analogías en sus respectivos campos.

Entonces, la palabra "retórica", después del Romanticismo, no puede, no debe designar un método sino varias técnicas, un *knowing how* personal que hay que aprender en relación con cada asunto específico; en ningún caso se puede defender la existencia de una preceptiva formal aplicable por doquier de manera más o menos mecánica e independientemente del asunto que se está debatiendo.

Vayamos a la segunda dificultad que quiero discutir con relación a la propuesta 3: la retórica como seducción. El verbo "seducir" se usa en el sentido de: cautivar, encantar, fascinar, embobar; por eso, cuando hablamos de una seducción, solemos pensar en un engaño con maña, un empujar sutil, un persuadir suavemente al mal. De ahí la vieja sospecha socrática en contra de la retórica: la retórica como un mover el ánimo sin razones, para imponer ciertos intereses. ¿Qué decir de este ataque?

Sin duda, la dimensión expresiva del lenguaje es peligrosa. Pero, en ese sentido, casi "todo" es peligroso: también son peligrosas las cacerolas, pues con una cacerola se puede cocinar sopa o partirle a un amigo la cabeza y, no por ello, nos apartamos de las cacerolas, incluso "corremos el peligro" de tenerlas a nuestro alrededor. Por otra parte, en el caso de la dimensión expresiva se trata de un aspecto inevitable de cualquier lenguaje, entonces ¿qué hacer? Como es inútil combatir la dimensión expresiva hay que, más bien, usar con legitimidad el arte de su eficacia, tanto estética como argumental, tal como se propone en nuestra discusión de las propuestas 1.1, 2.1 y 2.2; se trata, pues, de presentar los buenos argumentos de manera tal que, convenciendo, produzcan asentimiento —eficacia argumental— o de usar tales palabras con fuerza, con imaginación centrífuga —eficacia estética.

No obstante, con facilidad sucumbe al vértigo de lo sublime —pone "los ojos en blanco" e ignora las dificultades más a la vista— quien no toma en serio la provocación que conllevan palabras como "seducción" en la propuesta 3. De esta manera, se descuida la ambigüedad de todo arte retórico: se descuida la ambigüedad de todo *cautivar*, *encantar*, *fascinar*, *embelesar*... Así, en lo que respecta a la eficacia argumental, hay que subrayar la inseguridad extremadamente comprometedora de muchos argumentos subdeterminados. Por ejemplo, de la mano de inducciones enumerativas como los argumentos del tipo C —"conocí a un uruguayo desagradable, por lo tanto, en el Uruguay..."— con retórica inspiradora, esto es, con propaganda bien dirigida, podrían encenderse los ánimos en contra de cierto grupo o de cierto país hasta provocar actos de crueldad y hasta una abierta violencia. De ahí los riesgos de los argumentos tipo C o "argumentos anecdóticos" como fuente de esquemas cognitivos distorsionadores, como matriz de estereotipos y prejuicios sociales: argumentos que, a partir de una situación particularísima, pretenden describir un estado de cosas general, y sólo hechizan, embaucan, emboban..., entregando creencias falsas, resultado de información incompleta, y juicios de valor injustificados. En general, he aquí algunos riesgos de cualquier retórica.

Consideremos todavía una tercera dificultad, con relación a la propuesta 3, aludida con palabras como "relativismo" y "escepticismo". Tal vez, algunas doctrinas defendidas por los sofistas, o al menos, por la tradición retórica, presuponen la idea de un "método de la retórica" y conducen a un relativismo epistémico y/o práctico. Sin embargo, lo que en esta discusión interesa preguntar es: ¿lo dicho para defender nuestra interpretación de las propuestas 1 y 2 sobre la retórica posee también tales consecuencias? Es probable que la retórica, en tanto arte de la eficacia literaria, sea

indiferente tanto al problema del relativismo como al del escepticismo, *salvo* cuando, como en el caso de una tradición retórica a la manera del deconstruccionismo, se elimina toda tipología de textos y de lecturas y se propone *un* tipo de lectura, la lectura literaria, como *la* lectura en general. Para quien se incline por esta decisión, las lecturas resultantes, y ello sucede con frecuencia cuando no se quiere distinguir, tenderán a la monotonía o simplemente, al tedio. ¿Alguien entiende mejor la *Crítica de la razón pura* teniendo en cuenta sus pobres metáforas? Sucumbir al vértigo simplificador y reducir un texto con ambición directa de verdad argumentada como la *Crítica*, a sus expresiones laterales, más que signo de escepticismo, es signo de incomprensión. O si se prefiere de ceguera, por aquello de que un ojo que no distingue es un ojo que no ve.

Más complicado es el caso con relación a la propuesta 1 en torno al poder de los buenos argumentos. Tanto con respecto a la eficacia argumental práctica como en relación con la eficacia argumental teórica parecería que es necesario introducir una variable de relatividad como es el contexto argumental, con todo lo que ello implica. En lo que atañe a la eficacia argumental práctica, este contexto puede ser incluso tan concreto como cuando una persona incontinente presenta su conflicto a un terapeuta. Sin embargo ¿qué tiene que ver con el relativismo, y mucho menos con el escepticismo, el hecho de que existan situaciones particulares? Algo similar podría preguntarse spbre la eficacia argumental teórica: el hecho de que haya que razonar de caso en caso si una inducción enumerativa o una analogía son correctas, no hace de esos argumentos respaldos al relativismo.

V

¿Qué queda, pues, de la retórica, después del Romanticismo? En primer lugar, reconstructivamente, debemos preservar el estudio de las tradiciones retóricas del pasado y del presente, de sus logros y de sus ilusiones y, de manera constructiva, es prometedor entrenarse en el arte de ocuparse con la eficacia estética y la eficacia argumental de la dimensión expresiva de todo lenguaje, tanto para producir esas eficacias como para evaluarlas. En segundo lugar, hay que reconocer que la dimensión expresiva del lenguaje y las artes de tratarla son ambiguas y, por lo tanto, estamos frente a dimensiones turbulentas, frente a artes peligrosas, que incluyen desde la retórica cautivadora de un Dante o de un Wittgenstein hasta las propagandas —religiosas, políticas, comerciales...— más hechiceras, más engañosas. Pero como es inútil combatir la dimensión expresiva del lenguaje —es una dimensión inevitable—, de lo que se trata es de usar con legitimidad las artes de su eficacia: hay que hacer de la retórica un arte de la sabiduría ilustrada, un "arte republicano". De ahí que, específicamente con respecto a la eficacia argumental, más que una retórica, o quizá, junto a una retórica, se necesita una *ética de la argumentación*, una ética que, entre otras funciones, oriente para examinar y juzgar el poder de las palabras en relación con la autonomía personal y social: cuándo la dimensión expresiva de nuestros argumentos convence, y cuándo, sólo seduce.

BIBLIOGRAFÍA

CICERÓN. *Orador.* Introd., trad. y notas de A. Gaos Schmidt. México, UNAM, 1995.

———. *Brutus.* H. Malcovati (ed.). Leipzig, B. G. Teubner, 1970.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea.* Introd., trad. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1983.

DESCARTES, R. *El discurso del método.* México, Losada, 1998.

KANT, E. *Crítica de la razón pura.* 2 vols. México, Colofón, 1996.

FILOSOFÍA, RETÓRICA Y ANALOGÍA

MAURICIO BEUCHOT

Planteamiento

En lo que sigue, trataré de hablar acerca de la importancia de la retórica (ya antigua, ya "nueva") para la filosofía; sobre todo dentro de la teoría de la argumentación, entendida como un instrumento metodológico de ésta, sobre todo mediante el diálogo o debate. Asimismo, trataré de resaltar el carácter pragmático y hermenéutico de la retórica, por la fuerza perlocucionaria tan fuerte que tiene.[1] Y, me esforzaré finalmente por señalar (en esa misma dimensión hermenéutico-pragmática de la retórica) la presencia de la analogía o analogicidad, entendida como la tensión entre el sentido literal y el sentido simbólico en el discurso que se transmite.

Parecería que la lógica tópica o dialéctica es lo más apropiado para el diálogo, pues en la retórica no siempre hay

[1] Sobre todo si se toma en cuenta que lo ilocutivo responde a una intención del hablante, sin la cual no se podrá entender el significado total de la expresión, y esto es lo que más se presenta en la retórica. Lo perlocucionario, lo ilocutivo y el significado como intencionalidad se toman aquí como en P. Grice, "Significado", en *Cuadernos de Crítica,* México, UNAM, No. 1, 1977: 7 y J. R. Searle, "¿Qué es un acto de habla?", en *Cuadernos Teorema,* Valencia, Eds. Revista Teorema, 1977: 24.

diálogo explícito, sino que puede ejercerse cuasi-monológicamente (o pseudo-dialógicamente) sin la respuesta del público al orador, o ante un tercero (que puede ser el público mismo) y no ante el interlocutor. Pero, si se toma la retórica en toda su amplitud, se da cabida al diálogo, en cuanto que en él siempre entra en juego la persuasión, y ésta pertenece más propiamente a la retórica. En verdad, la retórica parece tomar de la lógica técnicas de persuasión argumentativa o cognitiva, y de la psicología y la poética, técnicas de persuasión emotiva u ornamental. Y conjunta eso para dar efectividad a su discurso, ya sea monológico o dialógico. Sobre todo dialógico, pues incluso cuando parece no haber diálogo, como en la oratoria sagrada, en la epidíctica y aun en la forense, de hecho se está realizando un diálogo desde el interior de los oyentes con el orador, quien ha de manejar hábilmente esas preguntas veladas o anticiparse a ellas en su intervención.

Es lo que de hecho utilizamos como filósofos, cuando debatimos entre escuelas diferentes, pues no aplicamos inferencias deductivas cuando no compartimos los mismos principios y reglas en nuestra lógica y presupuestos en nuestra ontología. Entonces argumentamos para persuadir, para convencer; es un ejercicio más que dialéctico, retórico, el que hacemos. Por eso es tan importante revitalizar la retórica, que es parte de la filosofía y su instrumento, junto con la lógica; ésta es una retórica lógica, no un arma de confusión y de falacia. Además, para que opere el diálogo dentro de esta diversidad, hay que tener una apertura analógica (no estrechez unívoca ni desmesura equívoca), lo cual sólo puede darnos una hermenéutica-pragmática que se mueva en la dimensión de la polisemia abierta pero controlable, como es la que se da en la proporcionalidad de la analogía.

En efecto, a veces se piensa que sólo puede haber dos tipos de argumentos: o bien razones apodícticas, argumentos con premisas y conclusión necesarias, o bien "razones" meramente subjetivas, argumentaciones basadas en el sentimentalismo, ya sean seducciones puramente emotivas o gritos impositivos. Por descontado que sería un caos si en ausencia de razones necesarias sólo pudiéramos aducir demagogia subjetivista. Pero, entonces, ¿qué se ha de hacer cuando no se puede probar algo con razones que consten de premisas apodícticas, necesarias? Hay que ofrecer razones con premisas más débiles, pero razones igualmente válidas inferencialmente.

Podemos, en vista de ello, dividir la argumentación en analítica y tópica. La analítica parte de premisas o principios necesarios y puede llegar a conclusiones necesarias. En cambio, la argumentación tópica parte de premisas contingentes y llega a conclusiones contingentes; es una argumentación plausible, que abarca desde lo verdadero hasta lo sólo verosímil. En el caso de la argumentación apodíctica, no suele darse cabida al diálogo, al debate; es casi por naturaleza una argumentación monológica; pues, ¿para qué dialogar o debatir sobre lo que no tiene alternativa?

Pero de pocas cosas se tiene un conocimiento tan cierto y evidente. La mayoría de los asuntos son sólo probables, discutibles, sujetos a debate. Y entonces, ¿cómo procederemos?, ¿con qué criterio se medirá el grado de certeza de nuestro saber? Surge entonces la necesidad de una lógica del diálogo, del debate, es decir, dialógica. Los principios o puntos de apoyo tendrán que ser distintos de los que rigen la lógica monológica y apodíctica.

Allí, en el debate, el supuesto del que se tendría que partir —que no es una verdad universal y necesaria, un

axioma aceptado por todos— es algo que sea aceptado por el otro interlocutor, ya sea convenido metodológicamente o por persuasión. Si no es aceptado el supuesto, no se puede avanzar, ya que se incurriría en la elemental falacia de petición de principio en su formulación dialógica, tal como se presenta en la *Lógica* de Port-Royal: argumentar a otro por lo que no cree, lo cual no es válido.

Y muchas veces ocurre que no hay acuerdo sobre ningún punto, al menos en ninguno fundamental, como acontece las más de las veces en las polémicas entre escuelas rivales dentro de la filosofía (la cual precisamente se ocupa de cosas muy fundamentales o de principio). ¿Qué hacer entonces?

Las condiciones de la disputa argumentativa

Indudablemente, la mayor parte del problema ha residido en adjudicar a alguien el *onus probandi*. Pero, aun cuando se determine a quién le toca o alguno lo acepte sobre sus hombros, queda todavía el problema de comenzar y proceder. Lo que es necesario para empezar son ciertos acuerdos de orden metodológico y de contenido, *i.e.* lógicos y ontológicos. ¿De qué sirve discutir si uno acepta la lógica y el otro no, o si ambos no aceptan la misma lógica? Hace falta, pues, ponerse de acuerdo en algunas reglas de juego —así sea mínimamente— que permitan iniciar la discusión o diálogo. Pero además hace falta entrar en acuerdo respecto de ciertos contenidos que sean punto de partida para el diálogo. (Algunos dirían que ya el aceptar una lógica o una metodología es aceptar una ontología, pues en toda lógica y/o metodología, hay un supuesto ontológico implícito.) Y justamente el llegar a un acuerdo sobre estos contenidos, puntos de partida, o supuestos, parece ser algo extralógico,

en el sentido de que no entra en el sistema lógico elegido, *i.e.* no se acepta por ninguna demostración, sino que es previo a ella y da los elementos para ella. Pero aquí los principios pueden ser evidentes o no. Si son evidentes, se tiene una axiomática; si no lo son, se trata de lo que —según dijimos— Aristóteles concibe como tópica o dialéctica.

Además, podría pensarse que los principios no evidentes de manera lógica se aceptan por recurso a la experiencia. Pero son tan generales y tan básicos, que tienen implícito su principio de verificación; incluyen el método con el que serán verificados, o el criterio con el que serán medidos. Por ello, esos principios no son derivados lógicamente ni apoyados en la experiencia de modo cabal y decisivo. (No se pueden decidir por la experiencia, porque justamente interpretan y condicionan a la experiencia misma; son, por así decir, "condición de posibilidad de la experiencia".) Sólo queda, pues, que sean aceptados y hechos aceptables por una argumentación más débil. Yo tiendo a ver esto como un terreno intermedio entre la dialéctica y la retórica, cercano a —o ya entrando en— la propia retórica. En el siguiente sentido: tiene, cosa que comparten la dialéctica y la retórica, ciertos esquemas metodológicos que son las reglas o tópicos, *i.e.* las reglas o esquemas de inferencia; y tiene como algo tomado de la retórica y peculiar a ella el que debe apelar a algo más que a la razón lógica, *i.e.* a una racionalidad más amplia. Se trata de persuadir por consecuencias que serían contradictorias (reducción al absurdo), o indeseables (*ad hominem*), o incluso por conveniencia estética o esa clase de conformidad, adecuación o conveniencia que se basa en resortes inconscientes y emotivos, con lo cual se alude a toda la naturaleza humana, intelecto y afecto.

Siempre se corre el riesgo de cometer la falacia de petición de principio en una de las modalidades que mencionamos, a saber, dialógica: sería proponer lo que hay que pro-

bar. Tiene que llegarse, pues, a ese acuerdo sobre los puntos de partida. Si no hay ningún acuerdo, no hay diálogo posible, se da un *impasse* y es inútil la polémica, estéril el debate. Más aún, imposible. No hay búsqueda de la verdad (y aún queda el problema de qué tipo de concepto de verdad se sustenta).

Existe un sentido de retórica que yo considero un tanto abusivo. Se encuentra, por ejemplo, en Pascal. Dice que lo más apodíctico y axiomático sería la mejor retórica, porque convence por sí misma y necesariamente, como la geometría. Pero eso es tanto como decir que se puede hacer retórica de lo innegable. Algunos lo ponen como el poder hacer aceptar lo que es necesario pero que algunos no aceptan como tal (o la mayoría); o dicen que la retórica sirve para hacer aceptar tanto lo apodíctico como lo opinable o probable. Yo me inclino a creer que la retórica sólo versa sobre lo meramente opinable, y no sobre lo apodíctico. Comienza donde la *apódeixis* no puede llegar.

El argumento ad hominem

Henry W. Johnston cree que en la controversia filosófica no se puede echar mano de ningún *argumentum ad rem*, sino solamente *ad hominem*. Tal vez no es el único, pero sí el principal. Este argumento ha sido considerado por muchos como falaz, pero no lo es siempre; hay muchos tipos de argumentos filosóficos que pertenecen a él y son válidos formalmente en ciertos contextos. En concreto, un argumento *ad hominem* es falaz sólo cuando éste va a lo no-esencial; pero cuando por el contexto va a lo esencial, es válido. Por ejemplo, es falaz decirle al que defiende el suicidio que se suicide, pues puede no estar generalizando, sino defendiendo el auto-sacrificio por la patria. Allí se debe

argumentar *ad rem*, aduciendo pruebas de que la vida no ha de ser renunciada por tales o cuales motivos.[2]

El *ad hominem* es típicamente un argumento no-directo y retórico, y se siente como pez en el agua en la polémica filosófica. Un *desideratum* de la polémica filosófica es que sea autoreferencial, y el principio de la misma es "intentar atacar las filosofías ajenas mostrando que, sobre sus propios principios, son ininteligibles".[3] Debe argumentarse, pues, *ad hominem* en la polémica filosófica, aduciendo esta inteligibilidad interna del sistema en cuestión. Tres consideraciones sugieren que no hay modo de argumentar *ad rem* en la polémica filosófica:

> En primer lugar, en la medida en que una filosofía funciona como un imperativo categórico, no está condicionado por ningún hecho. En segundo lugar, los puntos de vista filosóficos no pueden ser establecidos con arreglo a un incuestionable orden de tipos. Las proposiciones que aseveran hechos o hipótesis, por otra parte, pueden ser establecidas así; de hecho, deben serlo, si se han de evitar paradojas lógicas. Una filosofía, por tanto, no asevera un hecho o una hipótesis, y así no puede sostenerse en ningún reclamo *ad rem.* Finalmente, la significación de aseverar que una filosofía debe ser auto-referencial es implicar que su validez no depende de la referencia a un hecho o situación externos a ella.[4]

Así, ya que no se puede usar ningún argumento *ad rem* válido en la polémica filosófica, ella siempre será —sobre todo por la autorreferencia— presentada como un enorme *ad hominem.*

[2] Cf. H. W. Johnston, "Philosophy and Argumentum ad Hominem", en el mismo, *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*, University Park, Pa.: The Dialog Press of Man and World, 1978: 9.

[3] *Ibid:* 11.

[4] *Ibidem.*

El argumento *ad hominem* puede proceder, así, por cosas muy pertinentes para la discusión, y entonces no es falaz, sino el único recurso válido para el diálogo filosófico. Puede inclusive hablarse de dos clases de *ad hominem*: uno que extrae consecuencias indeseables de la postura filosófica adoptada por un pensador, y que propiamente es un argumento *ex concessis* o por las consecuencias de lo que se ha concedido o se sostiene; y otro que es exactamente *ad personam*, y que alega alguna inconsistencia entre lo que el pensador dice y lo que hace, y es la versión más delicada del argumento, por lo que es la que más corre peligro de incurrir en falacia. Se debe acusar al pensador de incurrir en inconsistencias verdaderamente relevantes para el caso, y no extrapoladas, o descontextualizadas, o meramente anecdóticas.[5]

Es el sentido "social" o pragmático y hasta de convención que daba a la dialéctica Aristóteles: lo opinable, lo plausible, lo defendible; aquello de lo que podemos persuadir a los demás, incluso tan sólo como verosímil. Y los escolásticos completaban esto diciendo[6]que hasta de las cosas evidentes o apodícticas podemos convencer dialécticamente (o retóricamente) a los demás. Inclusive se puede hacer descreíble una verdad palmaria o clarísima, por la oscuridad y confusión que se pueden introducir mediante un sofisma.

[5] Cf. D. Gerber, "On *Argumentum ad Hominem*", en *The Personalist*, 55 (1974): 23-28; M. Finocchiaro, "The Concept of *ad hominem* argument in Galileo and Locke", en *Philosophical Forum*, 5 (1974): 394-404; E. M. Barth - J. L. Martens, "*Argumentum ad hominem*. From Chaos to Formal Dialectic", en *Logique et Analyse*, 20 (1977): 76-96.

[6] Cf. A. Rubio, *Logica mexicana*, Selecta ex libris topicorum, Lugduni: Sumptibus Antonii Pillehoti, 1620: 671-672.

Esto nos habla del carácter dialógico de la filosofía, y lo vemos más palpablemente en nuestra época, en la que se da una proliferación de filosofías que no alcanzan a ponerse de acuerdo, y por lo tanto no es posible argumentar más que con algún argumento indirecto como es el *ad hominem*. Sobre todo, se requiere del diálogo para rebajar lo más posible la ambigüedad de las expresiones según caen en diferentes contextos. Ya Gadamer había visto que hay una cierta ambigüedad en todo lenguaje: "La base total del lenguaje, del habla, lo que precisamente lo hace posible, es la ambigüedad o 'metáfora', como la gramática y la retórica de un tiempo posterior [a Platón] la llamarán".[7]

Pero el diálogo, el debate, tiene sus peligros y sus sofistas. ¿Qué sucede cuando alguna tesis es verdadera pero el que la defendía no fue tan hábil como el oponente (que lo convenció, o convenció a los demás, o ambas cosas, de una tesis falsa)? Y, sin embargo, todas las verdades y falsedades las engastamos en la polémica, en la discusión, en la lucha de ideas. Lucha no siempre limpia, que tiene sus trampas (de todo tipo). ¿Por qué depende hasta cierto punto —ya que no toda ella es evidente— la verdad de la defensa que se haga de ella? Pues sucede que no siempre somos el mejor exponente o expositor de las doctrinas en que creemos; y, en este sentido, no porque ganemos se vuelven verdaderas si eran falsas (al menos en un sentido correspondentista o cercano a él), ni porque seamos vencidos en la disputa se vuelven falsas si eran verdaderas.

Johnston recalca que una victoria retórica no es necesariamente una victoria filosófica. Al filósofo le interesa la

[7] H. G. Gadamer, "Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter", en el mismo, *Dialogue and Dialectics*, New Haven and London: Yale University Press, 1980: 111.

crítica, al retórico la persuasión;[8] el filósofo no necesariamente es retórico, pero a veces puede serlo, o aun caer en la erística, que no es búsqueda de la verdad, sino afán de redargüir. Por lo demás, la argumentación filosófica tiene un componente no-cognitivo (sino afectivo, valorativo, etc.), que depende de factores pragmáticos (psicológicos y sociológicos) y del uso de los argumentos por el filósofo. Por eso pasemos a señalar algunos de estos aspectos pragmáticos y hermenéuticos de la retótica filosófica.

Pragmática y hermenéutica en la argumentación filosófica

La retórica tiene un componente pragmático. Ya los propios hermeneutas se han encargado de develar esas injerencias de la hermenéutica en la retórica. Gadamer dice que la hermenéutica misma tiene un elemento retórico, pues el hermeneuta tiene que convencer o persuadir de su interpretación. Ricoeur encuentra que la retórica tiene un componente hermenéutico en el sentido de que la retórica intenta producir la convicción o persuasión como una comprensión coherente de algo. Pero podemos señalar también la presencia de la pragmática en la retórica.

Si, para distinguir de alguna manera la hermenéutica y la pragmática, decimos que la primera da prioridad al significado que el oyente da a lo que escucha, y la pragmática da prioridad al significado del hablante, como un intento de conservar o captar lo más posible la intención significativa del hablante, podemos decir que en la retórica la importancia de esa intención significativa del hablante es de gran peso. Si la hermenéutica enseña al orador que su intención comunicativa puede sufrir menoscabo, y que predomina la

[8] Cf. Johnston, "Persuasion and Validity in Philosophy", en *ibid.:* 16.

subjetividad del oyente —por lo que tiene que cuidarse de esa pérdida de su mensaje original, y poner medios para que se pierda lo menos posible, por ejemplo, insistir, repetir, dar algunas formulaciones diversas a lo que intenta decir—, de esa misma manera, la pragmática será una respuesta, ayuda e instrumento para que se pierda lo menos posible su mensaje. El orador tiene que manejar la pragmática para aplicarla en su ejecución de la comunicación. Desde las implicaciones, los actos ilocutivos, hasta los tropos, etc., la pragmática está presente en la retórica.

La pragmática ha solido equipararse con muchas cosas que la lógica formal deja de lado. Eso que la lógica (y aun la semántica) deja de lado son elementos que influyen en la comunicación y en la argumentación misma. La argumentación tiene su lado lógico, objetivo, y también su lado emotivo. Y, si no quiere verse como parte de la argumentación, al menos es un adlátere inseparable, un adjunto que siempre está, afectando e influyendo *mucho* en la argumentación. No en balde Aristóteles mismo comienza su retórica hablando de la argumentación entimemática, de los tópicos, etc., y poco después en esa misma obra da un tratado germinal de psicología. Como diciendo que la retórica es un híbrido de razón y de emoción, de lógica y psicología, que empieza por la argumentación y pasa a la amplificación (de las expresiones y las emociones).

La pragmática se arriesgó a tomar varias cosas en las que la lógica veía psicologismo, o por lo menos peligro de psicologismo. Claro que algunos seguirán viéndolo en la pragmática misma. Pero es un análisis distinto del de la sintaxis (y aun del de la semántica) de la lógica formal. Justamente la pragmática aborda elementos "psicologistas" o, sin más, psicológicos (y sociológicos) de la argumentación. No por nada la pragmática ha sido dividida (al menos por M. Dascal) en psicopragmática y sociopragmática. Pues

bien, en la retórica *sí* se toman en cuenta ese tipo de factores psicológicos y sociológicos que circundan la argumentación (o que intervienen directamente en ella).

A partir de la pragmática, por ejemplo, desde la teoría de los actos ilocucionarios de Austin y Searle, podemos visualizar la retórica como una conjunción de lo descriptivo (constativo) y lo realizativo (performativo), *i.e.* nos presenta reunidas la perlocución y la ilocución. Por eso la ilocución o *elocutio* era una de las partes —y muchas veces la principal— de la pieza oratoria. En ella la perlocución era la que comandaba. Es cierto que lo perlocutivo se ha encontrado hasta en lo ilocutivo mismo, pero es en la retórica donde adquiere una preponderancia mayor. En lo performativo es donde los valores de verdad (de lo constatativo) se rebasan y se accede a otros valores (axiológicos), ya que el nivel de lo performativo involucra la realización de cosas a través de las palabras; y, en el caso de los seres humanos, lo que más mueve a actuar o a hacer cosas es el movimiento que se da en los valores, sobre todo morales. Y eso se da de manera eminente en la retórica, ya que tiene como objetivo principal el inculcar un nuevo valor o revitalizar uno anterior pero que no se ha vivido o realizado lo suficiente (por ejemplo en la retórica religiosa, pero también en la moral o la política). Es debido a esto que la retórica no puede entenderse sino a la luz de una performación muy fuerte: al movimiento de los valores se va a través del movimiento de las emociones (además de la inteligencia), y a éstas a través del movimiento de los símbolos.

Es por ello que la hermenéutica y la pragmática, abocadas de manera especial a lo simbólico y a la performación de las palabras que rebasan la sintaxis y la semántica, y que entregan un significado que sólo puede develarse por la atención a la intencionalidad que siembra el hablante en su discurso, son las que tienen que presidir el análisis retórico,

el cual, como se ha visto, está presente sobre todo en el diálogo filosófico. Sólo desentrañando las diferentes fuerzas fáticas, locucionarias, ilocucionarias y perlocucionarias del discurso en sus dimensiones constatativas y performativas, se podrá captar esa intencionalidad y verla realizada en el mundo y en la vida.

La retórica y la analogía

Dada esa dimensión simbólica, además de la literal, que alcanza la filosofía en su trabajo hermenéutico-pragmático, se requiere la analogía, que va más allá de la univocidad de lo literal, pero sin caer en la equivocidad de la polisemia desenfrenada e irrecuperable. Si en el lenguaje, como lo ha hecho notar Gadamer, y según lo ha recalcado Ricoeur, hay cierta ambigüedad y metaforicidad, en todo lenguaje luchan esos elementos de la metáfora que son la verdad literal y la verdad metafórica o simbólica. Por ello se hace necesaria una hermenéutica que vaya junto con la retórica, y una retórica y una hermenéutica —pues son sólo las dos caras de la misma moneda, la comunicación, con su encodificación y decodificación— que pongan en ejercicio esas fuerzas; y sólo podrá hacerlo una hermenéutica analógica, ni cerradamente unívoca ni desbocadamente equívoca.

La retórica es el reverso de la hermenéutica, y una y otra guardan isomorfismo entre sí; tienen isomorfía indudable, pues una sirve para emitir y la otra para recibir, una tiene el papel de encodificar y la otra de decodificar, y los mismos recursos tradicionalmente se usan para las dos cosas, singularmente la metáfora. Pero la metáfora es sólo una de los modos de la analogía, la cual abarca también la metonimia en la atribución y la porporcionalidad propia —además de la proporcionalidad impropia, que es la propia metaforicidad. Por eso, para un diálogo

rico y fructífero, y para una argumentación amplia pero exigente, se requiere de la analogía completa (metáfora y metonimia), ella es la pauta para plantear la hermenéutica y la pragmática, y, consiguientemente, la retórica.

Así, una retórica analógica —acorde a una hermenéutica y una pragmática también analógicas— puede abrir el camino hacia una ontología igualmente analógica. De esta manera ya no se puede pensar que toda retórica cierra la puerta para la ontología, porque sería encerrarla en el solipsismo del monólogo, y, por lo tanto, ya no será diálogo filosófico, sino sólo monólogo compartido. La retórica analógica hace tocar fondo en una ontología analógica, que vive de la tensión metafórica y proporcional entre el sentido literal y el simbólico.[9] Un sentido enriquecido, que supla la pérdida y el empobrecimiento natural de nuestras transacciones comunicativas.

Sobre todo cuando se trata de diálogo entre sistemas diferentes, no al interior del mismo; pues en ese caso se da una situación parecida al diálogo entre culturas, o entre tradiciones, siendo todos aborígenes distintos y casi prisioneros de nuestros propios sistemas. Pues bien, es en ese momento cuando menos se puede recurrir a la argumentación directa y deductiva, y hay que acudir a la indirecta y retórica. Y es cuando la analogía, la analogicidad, podrá acercarnos, de una manera dia-filosófica (que no meta-filosófica, pretenciosa e impositiva), de modo tal que la analogía produzca un ámbito de encuentro, en el que se pueda dialogar fructíferamente, porque tenemos la posibilidad de

[9] Cf. P. Ricoeur, "Rhétorique - Poétique - Herméneutique", en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles: Eds. de l'Université de Bruxelles, 1986: 146. También podría decirse, aplicando un quiasmo al título que Meyer ha dado a su compilación, *De la rhétorique à la métaphysique*. La retórica nos abre a una ontología o metafísica acorde con la hermenéutica y con la poética.

aprender algo del otro sistema y modificar al menos un poco el nuestro y el ajeno; con la voluntad de recuperar y conciliar lo más que se pueda, en lugar de rechazar y destrozar los pensamientos.

Conclusión

En síntesis y conclusión, la filosofía necesita ser más atenta a las limitaciones del diálogo que puede darse entre los sistemas que abarca. Esa limitación hace que sea imprescindible la interpretación, tanto de índole hermenéutica como pragmática. Y esa interpretación tiene que ser susceptible de argumentación, de convencer de su acierto; esto lo obtiene de la retórica, tanto cuando es al interior de un sistema filosófico, como, sobre todo, cuando se trata de dialogar con otro sistema, en la interpretación de sí mismo, del otro, de los textos de uno y otro, y de ese gran texto que es la realidad, objeto de la interpretación ontológica. Es justamente en el juego de las ontologías en el que se necesita más la retórica. Ahora bien, para que no sea una retórica roma y cerrada, ni tampoco desmedidamente abierta, ha de ser analógica, con el *esprit de finesse* de la atención a la polisemia, pero también con algo del *esprit de géometrie* que haga que esa polisemia no se pierda en el vacío del sentido.[10]

[10] Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, E. M. - J. MARTENS, L. "*Argumentum ad hominem.* From Chaos to Formal Dialectic", en *Logique et Analyse,* 20, 1977: 76-96.

BEUCHOT, M. *Tratado de hermenéutica analógica.* México, UNAM, 1997.

FINOCCHIARO, M. "The Concept of *ad hominem* argument in Galileo and Locke", en *Philosophical Forum,* 5, 1974: 394-404.

GADAMER, H. G. "Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter", *Dialogue and Dialectics.* New Haven and London, Yale University Press, 1980.

GERBER, D. "On *Argumentum ad Hominem*", en *The Personalist,* 55 1974: 23-28.

GRICE, P. "Significado", en *Cuadernos de Crítica,* México, UNAM, No. 1, 1977.

JOHNSTON, H. W. "Philosophy and *Argumentum ad Hominem*", en *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition.* University Park, Pa., The Dialog Press of Man and World, 1978.

RICOEUR, P. "Rhétorique - Poétique - Herméneutique", en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique.* Bruxelles, Eds. de l'Université de Bruxelles, 1986.

RUBIO, A. *Logica mexicana,* Selecta ex libris topicorum, Lugduni, Sumptibus Antonii Pillehoti, 1620.

SEARLE, J. R. "¿Qué es un acto de habla?", en *Cuadernos Teorema,* Valencia, Eds. Revista Teorema, 1977.

POÉTICA, RETÓRICA Y TRADUCCIÓN LITERARIA

HELENA BERISTÁIN

Ni el desarrollo aún en ciernes de la semántica y la semiótica, ni el enorme desenvolvimiento de la lingüística en este siglo, han permitido resolver los graves problemas que se han planteado siempre a los traductores.

Como hace notar E. L. Rivers, en un excelente trabajo sintetizador de importantes aspectos históricos y teóricos de la traducción ("Escritura traductiva"), el ideal clásico de la versión de una lengua a otra era el de la "sustitución perfecta" del sentido, pues, en la teoría clásica antigua (Cicerón) y en la tradicional (San Jerónimo) de la traducción, traducir no es verter literalmente, palabra por palabra, sino "expresar el sentido del sentido" (*"sensum exprimere de sensu"*), o, en otras palabras —de Garcilaso—, no es atarse "al rigor de la letra... sino a la verdad de las sentencias", para poner en la traducción "toda la fuerza y el ornamento" de la lengua original.

Este criterio, unido a la admiración por los antiguos y a la indiferencia por la originalidad, hizo confuso el límite entre traducción e imitación.

Sin embargo, la citada alusión al "ornamento", y la que hace, por ejemplo, Fray Luis de León, de "guardar cuanto es posible las figuras del original y su donaire", como si fueran "nacidas" en el castellano y "naturales", plantean ya con bas-

tante claridad el meollo de la problemática del traductor aun cuando existan analogías como las que hay entre la gramática latina y la española, o la semejanza de la visión del mundo en dos culturas emparentadas. Es un problema que se agudiza al traducir textos no científicos, principalmente los literarios con sus figuras, sus tropos, y la doble connotación que en ellos adquieren modismos y coloquialismos.

En el Medievo el modelo de la escritura clásica era el del latín —dice Rivers—, en cuya formación cumple un papel importante la traducción de textos griegos como ingrediente de un proceso histórico de aculturación. En el Renacimiento ocurre otro tanto para la constitución de la escritura clásica de las modernas lenguas europeas, por ejemplo el español. Hay un traslape sintáctico-semántico de modelos de la lengua escrita, dado por la influencia de numerosas versiones, que disminuye los problemas de la traducción. Ésta, sin embargo, ha sido considerada todavía recientemente imposible por los estructuralistas norteamericanos que estudiaron las enormes diferencias gramaticales y semánticas existentes entre las numerosas lenguas americanas.

Ni la consideración saussureana de la lengua como un sistema de sistemas cuyos elementos (fonemas, semas, signos, etcétera) se definen por oposición, ni la cartesiana de Chomsky, que vuelve a la idea de los universales lingüísticos —sin creer por ello, ni en la "correspondencia puntual entre las lenguas", ni en la existencia de algún "procedimiento racional para la traducción"—, han apuntado a resolver el problema de la organización transoracional del discurso, tal como debe resolverlo el traductor.

Rivers, justamente, menciona como uno de los más importantes trabajos al respecto el de Jakobson, que desarrolla ideas de Peirce al señalar las posibilidades de traducción de una lengua, ya sea a la misma, ya sea a otra lengua, o bien a un sistema de signos no verbales. La lingüística aplicada,

por otra parte, ha producido una de las más interesantes aportaciones en un curso para traductores de Gerardo Vázquez Ayora (*Introducción a la traductología: curso básico de traducción*), el cual propone un "modelo transformacional" que del segmento de la superficie textual pasa al nivel más profundo donde efectúa transformaciones y regresa, por la vía de la "reestructuración", al nivel superficial, pero ya de la lengua a la que se vierte. Es en las estructuras profundas donde se busca la equivalencia entre ambas lenguas, y el retorno a la superficie consiste en un ajuste estilístico.

Finalmente, este autor hace contrastar la idea tradicional de la sustitución ideal, absoluta, de un texto por otro, con la idea más moderna que deliberadamente renuncia al deseo de borrar en la traducción toda huella del texto original y que, para conservarla, vuelve en cierta medida tanto a la versión literal como a la preservación de algunas características fónico-fonológicas o morfosintácticas.

El repertorio de problemas que plantea Rivers es muy importante, como quizá pueda apreciarse en este brevísimo resumen de los puntos que toca y los criterios que menciona. Tomándolo como base, quiero intentar el replanteo de ciertos aspectos relevantes relativos a la traducción de textos literarios, volviendo a ciertas ideas de Jakobson, considerando algunas aportaciones del Grupo "M" al desarrollar el concepto de "isotopía de la expresión" en *Rhétorique de la poesie*, y aprovechando la revisión crítica que de teorías acerca de la literatura ha realizado C. González, y las que H. de Campos y J. C. Catford dedican a problemas de la traducción.

Mi propuesta consiste en hacer un uso recíprocamente complementario de distintos puntos de vista:

En primer lugar, es imprescindible para el traductor fundar su trabajo en una toma de conciencia previa acerca de la naturaleza del texto que maneja. En ello juega un papel

el concepto jakobsoniano de "función" y su relación con el de "literariedad" o, más bien, puesto que ésta no existe con carácter absoluto y definitivo, con la caracterización dada de un texto asumido como artístico. Es decir, hay que recordar, por una parte, que la función poética está orientada hacia la forma concreta de construcción del mensaje mismo; que la función poética se nos revela tanto en la presentación concreta del asunto, como en la ordenación peculiar de la materia verbal y en la estructura adoptada por el proceso lingüístico del mensaje poético.

Pero —en segundo lugar— el uso del discurso figurado no basta para caracterizar al texto literario, ya que no es exclusivo de él, pues la presencia de los recursos retóricos abarca todos los tipos de textos (didáctico, histórico, científico, cómico, de propaganda comercial, etc.). Así, no se funda sólo en el empleo de ese lenguaje la especificidad de lo literario (aunque tampoco cuentan únicamente las propiedades intrínsecas del texto literario), sino que éste es calibrado tomando también en consideración las normas socioculturales de cada sociedad que asume su calidad como literaria, es decir, como poética, como artística.

Sin embargo, aunque los rasgos estructurales inherentes a un texto no sean suficientes para caracterizarlo como literario, no hay que olvidar que sí son necesarios. Simplemente no basta la configuración propia del texto, aunque necesariamente existe, ya que, como dice Jan Mukarovsky, el lenguaje poético no es un género de lenguaje estándar, porque dispone de todas las formaciones (de léxico, de sintaxis, etcétera) y a veces del repertorio tomado de diferentes fases evolutivas del idioma. Por ejemplo, en ocasiones su material léxico no proviene del lenguaje común sino de ciertas formaciones del argot, y dispone de vocabulario, fraseología y formas gramaticales especiales que se apartan de la norma.

Desde esta perspectiva de la especificidad lingüística (que sí existe, pero no resulta suficiente para determinar la calidad literaria del texto), es enriquecedor el concepto de isotopía tal como lo propone el Grupo "M", al intentar la fundación de una tipología de los discursos en la que oponen el científico al poético. Según esto, los discursos que mejor, y con mayor nitidez, logran evidenciar la isotopía semántica (línea de significación resultante de la redundancia de semas y sememas), son aquellos —como los de naturaleza científica y didáctica— que corresponden a una intención determinante de la estrategia que preside su construcción. Tal estrategia gobierna, tanto la elección de sememas que son "precisos" porque son ricos en semas, como la elección de sememas ortosemémicos —no ambiguos—, y distribuye la mayor cantidad de información al inicio del enunciado, para que haya un mínimo número de hipótesis de lectura que tengan que ser verificadas en los subsecuentes segmentos del discurso. Naturalmente, estos discursos de carácter referencial cumplen las condiciones de yuxtaposición (la redundancia de semas y clasemas que elimina ambigüedades, seleccionando significados en el paradigma), y de composición isotópica, es decir, de no impertinencia lógica (que consiste en evitar que segmentos isotópicos del discurso posean semas opuestos si están en posiciones sintácticas de determinación). El discurso científico desarrolla una sola línea isosémica y la redundancia, dada sólo sobre ella, aumenta la previsibilidad semántica. En cambio, la impertinencia lógica predicativa que aparece en la composición alotópica, evidentemente puede ser pertinencia poética, pues es la operación retórica que modifica los semas y produce los tropos, por lo que disminuye la previsibilidad, la cual es característica de textos no didácticos ni científicos y, naturalmente, abunda en textos literarios.

Los discursos figurados, entre ellos el literario, suelen ser, además, bi-isotópicos o poli-isotópicos, ya sea porque se apoyen en sememas disémicos o equívocos, ya sea porque las funciones sintácticas confieran a los sememas valores semánticos que los hagan funcionar como disémicos. Además, mientras la lectura uniforme del texto referencial suele ser horizontal, la lectura del texto sembrado de tropos resulta ser también vertical, pues el término conectador de isotopías no sólo relaciona los campos isotópicos que va estableciendo el texto al asociar sintagmáticamente los semas, sino que también relaciona los campos semánticos a los que pertenecen los sememas en el sistema, lo que hace extremadamente compleja la dificultad de la traducción de este tipo de textos, pues si, como dice Jakobson, ni en la traducción intralingüística suele dar el sinónimo una equivalencia completa, y si tampoco —menos aún— hay una equivalencia entre unidades codales de una lengua a otra, a ello hay que agregar el problema de la poli-isotopía semántica, que involucra figuras en cuyo mecanismo participa más de una unidad de primera articulación.

Ahora bien, al desarrollar el concepto de poli-isotopía (con fundamento en trabajos de Greimas, Rastier, S. Marcus, P. Servien y M. Arrivé), el Grupo "M" hace notar que dicho término puede significar, tanto la presencia en el texto de una isotopía de la expresión y otra del contenido (al menos), como la presencia de dos o más isotopías del contenido.

Según esta teoría, en el discurso poético predomina la presencia de las isotopías de la expresión: la isoplasmia (repetición regular de unidades del significante en fenómenos retóricos como el ritmo o la rima), y la isotaxia (iteración de unidades morfosintácticas), aunque estos tipos de isotopía no aparecen como condiciones necesarias para la homogeneidad semántica del discurso, ni se dan, natural-

mente, sin las isotopías del contenido. En cambio, en el discurso científico predomina la presencia de las isotopías del contenido: isosemia (fruto de la redundancia semántica), e isología (resultado de la redundancia semántica en el nivel lógico, de los metalogismos). La oposición entre ambos modelos de discurso queda por ellos así planteada:

	discurso poético	discurso científico
isoplasmia	+	-
isotaxia	+	-
isosemia	-	+
isología	-	+

de modo que solamente se señala la isotopía del contenido en el discurso científico como univocidad, y en el discurso poético como carencia de univocidad. Sin embargo, dado el carácter generalmente poli-isotópico de los textos literarios, quizá debería estar indicado así:

	discurso poético	discurso científico
isoplasmia	+	0
isotaxia	+	0
isosemia	+ +	+
isología	+ +	+

para caracterizar el discurso poético por la presencia de isomorfismo de las isotopías de la expresión y la presencia de la poli-isotopía, mientras que el discurso científico queda caracterizado por la ausencia de las isotopías de la expresión y la presencia de la coherencia unívoca que resulta del desarrollo de una sola línea temática.

Esto significaría que en la poesía hay una superposición de isotopías del contenido, y hay una mayor redundancia de unidades del significante o de las estructuras sintácticas, con lo que se corrobora la observación de Jakobson, al hablar de la paronomasia, acerca de cómo la particular combinación de sonido y significado agrega un sentido que suele resultar intraducible, en cuanto irrepetible en la lengua a la que se vierte. En ésta, en todo caso, puede intentarse la traducción poética llamada por Haroldo de Campos "transcreación" o "hipertraducción", ubicada entre la "traducción servil del sentido" y la fidelidad a la "re-producción de la forma" (considerada por Walter Benjamin como "transmisión inexacta de un contenido inesencial"). Campos propone recrear en la lengua terminal el juego aliterativo de la lengua de origen, para "removilizar en el texto traducido un análogo contrapunto de series fonosemánticas, teniendo por meta el efecto icónico del todo".

Pero el modo como operan las isotopías de la expresión en el lenguaje poético, es contrario a como operan las isotopías del contenido, pues mientras el manejo retórico de éstas consiste en la ruptura de la isotopía seguida por sucesivas reevaluaciones, el manejo retórico de las isotopías de la expresión consiste en sustituir la aloplasmia por la isoplasmia (al utilizar figuras como aliteración, paronomasia, ritmo, rima, etcétera) y la alotaxia por la isotaxia (al emplear figuras como metro, enumeración, bimembración, anáfora, etcétera). Así, la redundancia fónico-fonológica y morfosintáctica no sólo aumenta en la poesía, sino también se hace perceptible y significativa, pues estas isotopías constituyen hechos retóricos que connotan.

El efecto de las repeticiones morfosintácticas —aunque la *Rhétorique de la poesie* no desarrolla este aspecto tanto como lo hace en el capítulo de la isosemia—, puede plantear también problemas serios al traductor. La voluntad de

proceder en la versión por niveles de la lengua (como propone J. C. Catford), es decir, primero palabra por palabra, luego literal o gramaticalmente, y por último libremente (yendo de la superficie al nivel profundo), es recomendable porque permite conservar paso a paso lo rescatable en cada nivel; pero si se incurre en el olvido de mantener la perspectiva más amplia, extratextual, histórica y cultural, ello puede conducir a cometer errores. Puede aconsejar el respeto al orden de una construcción que es el más connatural al espíritu de la lengua original del texto —el latín, por ejemplo—, aunque ya vertida al español resulte contraria a la lógica, de donde el efecto de naturalidad lógica inicial se transformaría en un efecto contrario, retórico, lo que es un tipo de traición, aunque así se traslade la densa trabazón de las isotopías de la expresión y sus efectos.

Esta preocupación puede aconsejar también el respeto indiscriminado a la repetición de lexemas que en la lengua original actualizan diversos semas en diversos contextos, aunque en la lengua terminal se precise el empleo de lexemas diferentes.

Estar pendiente de estos criterios quizá no baste para evitar el sacrificio de uno de los aspectos, pero puede indicar qué tipo de sacrificio es preferible en cada texto, según su naturaleza. En un poema quizá sea mejor conservar a toda costa la isoplasmia y la isotaxia. En el texto de un historiador —aunque su voluntad de estilo esté agudamente manifiesta— probablemente resulte recomendable sacrificarlo todo a la estricta búsqueda del sentido que el traductor presume ser el "preciso", conforme a la supuesta intención del mensaje, si consideramos la estrecha relación entre los problemas de la traducción y los que suscita la intención de comunicar un mensaje el emisor al receptor, como hace notar E. A. Nida.

Todo esto se desprende de que, habiendo llegado muchos teóricos al criterio de que no existe "ninguna propie-

dad sintáctica o semántica que identifique un texto como obra de ficción" (como dice Searle), de que "lo que hace de un mensaje verbal una obra de arte no es alguna propiedad intrínseca, sino la forma en que se considera" (como dice Mary Pratt); y habiendo llegado otros tantos teóricos, por distintos caminos, al criterio de que en los textos literarios sí existen singularidades sintácticas y semánticas (la presencia de las isotopías de la expresión y de la poli-isotopía del contenido), aunque por sí solas no basten para caracterizar para siempre un texto como literario, parece evidente que el traductor tiene que considerar previamente el tipo de discurso que maneja, infiriéndolo de su estructura misma: del entramado de las isotopías de la expresión y del contenido. Pero, simultáneamente, debe tomar en cuenta las convenciones literarias de época y de género, las normas socioculturales contemporáneas del autor y las contemporáneas de la sociedad que ha asumido el texto como literario. Debe tener presentes, así mismo, las intenciones ilocutivas del autor en los enunciados, vistos en tanto que provenientes de él, y la fuerza de su efecto perlocutivo sobre el receptor (si recordamos que, como afirma van Dijk, "mediante el acto de habla el hablante intenta cambiar el sistema de conocimientos, creencias, intenciones, deseos o evaluaciones del oyente", es decir, dada la intención suasoria de todo discurso). Y, en fin, tiene que tomar también en cuenta la ideología, porque "el hecho literario es un complejo fenómeno sociocultural en el que no es posible dejar de ver, ni el papel que juega la historia, ni la presencia de la ideología y lo institucional", dice C. González, y agrega: "todo producto artístico es práctica social y, por consiguiente, es producción ideológica; no hay fenómeno literario que no esté inserto en una ideología". La tarea del traductor implica un proceso de análisis, descripción y explicación del texto; tales aspectos, según la teoría del texto de Schmidt (fundada en la teoría

de la información), abarcan, "desde su estructuración hasta la estructuración del comportamiento del receptor, sin aislar el texto de sus contextos". Y para Lotman, igualmente, "el texto se define en términos de su organización interna, de su forma específica"; pero, por otra parte, el texto es el punto de intersección de varios códigos culturales o sistemas que configuran una compleja red de relaciones intertextuales, y se define también por su función social en la sociedad que lo produjo, por el grado en que logra despertar y alimentar ciertas necesidades y expectativas en la sociedad que lo origina" (cf. C. González: 30, 38, 117).

Si esta combinación de perspectivas teóricas apareciera como fundamento de las acciones del traductor, seguir luego la propuesta transformacional del profesor Vázquez Ayora podría representar un modo de interpretar el contenido enmarcado entre las intenciones ilocutivas y el efecto perlocutivo. *Verbigratia*: las *Catilinarias* de Cicerón son asumidas por nosotros como un modelo clásico literario; pero también fueron, en la situación que las originó, un instrumento político. La red de las isotopías de la expresión se suma en ellas, como énfasis suasorio, al conjunto, pues éste persuade porque convence, pero más, porque conmueve. Sin embargo, no por rescatar esa tupida red de relaciones debe el traductor sacrificar la búsqueda del sentido que él supone sea la intención del mensaje (obtenido al efectuar la versión en el nivel profundo: ¿Cómo habría dicho Cicerón esto que creo que deseaba decir, si hubiera usado la norma culta más amplia del español actual?); pues, con ser tan grande el juego de los recursos retóricos, el conocimiento del autor y de la sociedad nos advierte que están puestos allí al servicio de la función pragmática de la lengua, que es la dominante.

El traductor tiene, pues, que marchar como un equilibrista, por un hilo, sobre un abismo. La traducción debe trasva-

sar de una lengua a otra cada segmento del texto en el nivel profundo y sobre la base de su conocimiento y su interpretación —repito— del autor, de su ideología, de su intención, de la sociedad, de la situación, de los receptores contemporáneos del discurso; para retornar luego a la superficie, ya sobre la versión, y efectuar los ajustes estilísticos que eviten sacrificios innecesarios para la conservación del sentido. Se podría evitar, por ejemplo, la repetición (tolerando la pérdida de su efecto retórico) de algún término, cuando en español ello signifique ganancia en precisión interpretativa y en riqueza de matices semánticos. En diferentes contextos la palabra latina *respublica* puede significar sucesivamente "el estado", "la constitución", "la república", "la patria", "la política". Si se conservara siempre la misma palabra (en aras del efecto enfático fonológico-semántico logrado con su repetición, efecto indudablemente relacionado con la intención suasoria del orador, al tratar de conmover), se sacrificaría la precisa nitidez de la interpretación en cada caso, característica, ésta, exigida por la función pragmática de la lengua en la situación en que se produjo el texto de Cicerón. Sin embargo esta nitidez, en última instancia, también corresponde al carácter suasorio logrado por medios lógicos, a la persuasión que se intenta al tratar de convencer, al llamar a la razón y no al sentimiento.

El "traduttore", pues, no puede evitar ser "traditore", pero puede elegir, en cada texto, aquello que es menos grave traicionar.

BIBLIOGRAFÍA

CATFORD, J. C. *A linguistic theory of translation*, London, Oxford University Press, 1965.

DE CAMPOS, H. "Transluciferación mefistofáustica. Contribución a la semiótica de la traducción poética", en *Acta Poética*, No. 4/5, México, Seminario de Poética, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1983.

GONZÁLEZ, C. *Función de la teoría en los estudios literarios*, México, Cuadernos del Seminario de Poética, No. 7, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1982.

GRUPO "M", *Rhétorique de la poesie*, Bruselas, Complexe, 1977.

JAKOBSON, Roman. "Aspects linguistiques de la traduction", en *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.

LOTMAN, J. *La estructura del texto artístico*. México, Siglo XXI, 1980.

MUKAROVSKY, J. "Lenguaje estándar y lenguaje poético", en *Escritos de estética y semiótica del arte*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977.

NIDA, E. A. *Message and mission*. Harper & Roco Publisher, New York, 1960.

PRATT, M. L. "Estrategias interpretativas / interpretaciones estratégicas", en *Semiosis* 17, Univ. Veracruzana, jul-dic. 1986: 3-41.

RIVERS, E. L. "Escritura traductiva", en *Actas del VI Congreso internacional de ALFAL*. México, UNAM, 1983.

SEARLE, J. R. "El estatuto lógico del discurso de ficción", en *Lingüística y literatura*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1978: 37-50.

VAN DIJK, T. A. *Texto y contexto*. (Semántica y pragmática del discurso). Madrid, Cátedra, 1980.

VÁZQUEZ A., G. *Introducción a la traductología: curso básico de traducción*.

TEORÍA POLÍTICA Y RETÓRICA

Ambrosio Velasco Gómez

Introducción

Con fines prácticos, y en contra de las pretensiones de la ciencia política de orientación positivista de separar claramente el conocimiento objetivo de la política de su tratamiento normativo, hacia mediados de este siglo se desarrollaron diferentes respuestas contestatarias por parte de filósofos e historiadores de la teoría política. Entre estos autores destacan Michael Oakshott, Leo Strauss, Hannah Arendt, Sheldon Wolin y, unos años después, historiadores como John Dunn, Quentin Skinner y John Pocock. Todos estos autores coinciden en considerar que el conocimiento político es, ante todo, un conocimiento de las tradiciones prácticas e intelectuales. Estas tradiciones están conformadas por cierto lenguaje, modos de argumentación, de conversación y, en general, de interacción social. La reflexión sobre las tradiciones políticas necesariamente involucra juicios de valor sobre las acciones, discursos e instituciones políticas, así como prescripciones normativas sobre distintos aspectos de la vida pública. En consecuencia, la teoría política no puede permanecer ajena a los valores e ideales políticos, ni ignorar sus consecuencias prácticas e ideológi-

cas, como erróneamente pretende la ciencia política empirista[1]. Al reconocer este carácter normativo de la teoría política sobre las tradiciones políticas —que al mismo tiempo constituyen su objeto de estudio—, se acepta que dicha teoría puede justificar, cuestionar, criticar y transformar las prácticas, valores, lenguaje, creencias, hábitos o instituciones de dichas tradiciones. Admitir esta función de las teorías políticas implica reconocer su carácter retórico, esto es, su capacidad para afectar o influir en las creencias, valores, actitudes y acciones de los hombres a través del discurso público.

Sin embargo, a pesar de este reconocimiento, existen diferencias importantes sobre el alcance, orientación e importancia de la dimensión retórica de las teorías políticas.

Podemos distinguir dos posiciones opuestas entre estas diferentes concepciones. Por una parte, la postura de filósofos como Leo Strauss, quienes conciben la teoría política como un conocimiento teórico con pretensión de validez universal, que trasciende los problemas y discusiones particulares de su contexto específico, pero que resulta siempre una crítica de las opiniones dominantes de ese contexto. Strauss considera que esta función crítica tiene que ser controlada para evitar que la teoría política destruya las convenciones sociales y los poderes establecidos y, al mismo tiempo, para evitar que las ideologías dominantes y los poderes establecidos persigan y exterminen, como en el caso de Sócrates, a los filósofos políticos. La manera de establecer este control es a través de una retórica encubridora de los

[1] Sobre una crítica radical a estas pretensiones "objetivistas" de la ciencia política, cf. Charles Taylor "Neutralidad en ciencia política", en A. Ryan, *La Filosofía de la Explicación Social*, México, FCE. Cf. también Sheldon Wolin, "Paradigms and political theory", en P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Oxford University Press, 1977.

contenidos teóricos y críticos de los textos políticos. Esta retórica especial permite aislar los contenidos cognoscitivos verdaderos para evitar sus consecuencias prácticas. En este sentido, el fin de la retórica es preservar un contenido teórico cuya verdad es independiente de toda retórica y puede demostrarse racionalmente.

En el otro extremo está la posición de historiadores como Quentin Skinner o J. A. Pocock, para quienes la teoría política no es otra cosa más que discurso ideológico destinado a persuadir a los miembros de su comunidad para que adopten determinadas actitudes y juicios respecto a problemas relevantes del contexto político específico. La retórica es aquí identificada con la argumentación misma del texto, pero la argumentación no está destinada a defender la verosimilitud o validez de la teoría, sino a asegurar la eficacia persuasiva del discurso. La teoría política no puede juzgarse respecto a su verdad o falsedad, sino simplemente respecto a su eficacia persuasiva.

Se tienen así dos posiciones polares: por un lado, aquella que concibe la teoría política como *episteme*, como conocimiento verdadero que busca distanciarse de las vicisitudes prácticas e ideológicas; la retórica tiene la función de asegurar este alejamiento e independencia. Por otro lado, tenemos una posición que identifica teoría política con ideología y retórica con argumentación persuasiva. El autor, más que elaborar argumentos para defender racionalmente ciertas tesis teóricas, busca usar efectivamente el lenguaje para lograr fines prácticos específicos. Como ejemplo de la primera posición analizaré primeramente a Leo Strauss y después, como representante paradigmático de la segunda, a Quentin Skinner. En la tercera parte del trabajo expondré mi concepción respecto a la naturaleza de la teoría política y la función de la retórica, en confrontación con las posiciones de Strauss y Skinner.

Para Strauss, la sustitución de la opinión común por el conocimiento verdadero es la esencia de la filosofía política. Como lo representó Pláton en la alegoría de la caverna, Strauss defiende la idea de que la filosofía política implica un proceso de ascensión que va de la opinión común acerca de cosas particulares, hacia el verdadero conocimiento intelectual que permite la comprensión de los universales. Este proceso ascendente requiere de algunas condiciones sociales y tiene importantes consecuencias políticas.

Una condición necesaria para alcanzar el conocimiento filosófico de lo político es que el filósofo sea capaz de sobreponerse a los constreñimientos sociales y culturales de su propio tiempo histórico[2]. El filósofo, a diferencia del político, no debe estar limitado en su reflexión por las circunstancias políticas particulares. Él debe de adquirir una autonomía en relación con su contexto político y cultural:

> El legislador está limitado estrictamente en sus elecciones de instituciones y leyes por el carácter del pueblo, por sus tradiciones, por la naturaleza de su territorio, por las condiciones económicas, etc... El filósofo político puede responder esas cuestiones porque no está limitado en sus reflexiones por ningún conjunto particular de circunstancias...[3]

Para Strauss, una consecuencia importante de la superación de la opinión pública y de las convenciones de la co-

[2] Este requerimiento implica un olvido de la historicidad política del filósofo. Strauss parece sugerir que el filósofo como tal es ciudadano de ningún lugar, excepto de la república universal del conocimiento. Ser un miembro de tal república idealizada de filósofos implica renunciar a cualquier ideología específica y también a cualquier ciudadanía real.

[3] *Ibid:* 56.

munidad política en la que vive el filósofo, es que éste se convierte en un extraño y aun en un enemigo en su propia ciudad[4]. A fin de evitar la persecución por parte de las autoridades de la comunidad política, el filósofo tiene que justificar su propio trabajo ante dicha comunidad. Esta justificación no es filosófica, sino política, y se expresa retóricamente en los términos propios de las ideologías dominantes de la propia comunidad política:

> Para justificar la filosofía ante el tribunal de la comunidad política se requiere justificarla en términos de la comunidad política, esto es por medio de argumentos que apelan no a los filósofos como tales sino a los ciudadanos como tales[5].

La tensión entre comunidad política y filosofía, así como la necesidad de la justificación política de la filosofía, lleva al filósofo a seguir una estrategia retórica peculiar a fin de comunicar sus verdaderas enseñanzas filosóficas sin el riesgo de provocar la represión por parte de la comunidad política. La estrategia consiste en desarrollar una doble escritura: por un lado es necesario dirigirse al público en general, a los ciudadanos y autoridades, de tal manera que el filósofo parezca aceptar las opiniones y criterios propios de las ideologías y opiniones dominantes de su tiempo histórico; por el otro lado, el filósofo tiene que usar algunos signos especiales de tal manera que llame la atención del lector atento e inteligente, que no es el ciudadano común, para señalarle

[4] Aquí parece haber un problema en el argumento de Strauss. Si la filosofía trasciende la opinión común, si la naturaleza del conocimiento verdadero es completamente diferente a la de la ideología, entonces resulta que estos dos tipos de conocimiento son inconmensurables más que incompatibles o contradictorios. Si la filosofía no tiene elementos comunes con las ideologías, entonces no puede haber una crítica de la filosofía a las ideologías.

[5] *Ibid:* 61.

que es necesario realizar una lectura entre líneas a fin de develar el mensaje que contiene el conocimiento profundo y las enseñanzas verdaderas que el filósofo quiere, pero no puede, comunicar públicamente. Siguiendo al humanista del siglo XVIII, Lessing, Strauss denomina al mensaje retórico, superficial y públicamente orientado, "enseñanzas exotéricas", y denomina al mensaje oculto y difícil de interpretar como "enseñanzas esotéricas"[6]. Aunque Strauss considera que esta tensión entre filosofía y vida política fue más intensa en la filosofía política clásica antigua, él generaliza esta tensión y sus efectos hasta la filosofía política moderna, y de hecho considera esta tensión como propia de la obra de todo gran pensador. El siguiente pasaje sintetiza el punto de vista de Strauss sobre este tópico:

> La filosofía o la ciencia, la más alta actividad del hombre, es el intento de sustituir las opiniones acerca de todas las cosas por conocimiento acerca de todas las cosas; pero la opinión es el elemento de la sociedad; la ciencia o la filosofía es consecuentemente el intento de disolver los elementos en que la sociedad respira y se nutre, y por lo tanto amenaza a la sociedad... los filósofos o científicos que sostienen este punto de vista sobre la relación de filosofía o ciencia y sociedad tienden a emplear una manera peculiar de escribir para revelar lo que ellos consideran como verdad a un público reducido, sin poner en peligro las opiniones de la mayoría sobre las que la sociedad descansa. Ellos distinguen entre las enseñanzas verdaderas como enseñanzas esotéricas y las enseñanzas socialmente útiles como las enseñanzas exotéricas; mientras que las enseñanzas exotéricas son fácilmente accesibles para cualquier lector, las enseñanzas esotéricas se revelan solamente a lectores

[6] Cf. Leo Strauss. "Esoteric teaching", en *The Rebirth of Classical Political Philosophy*: 64-67; cf. también *Persecution and the art of Writing*: 28.

cuidadosos y bien entrenados; después de un largo y concentrado estudio[7].

Strauss opone el carácter útil y público de las enseñanzas exotéricas al carácter elitista del contenido verdadero de las enseñanzas esotéricas. Además, él considera que el mantenimiento de las opiniones comunes de la mayoría de los miembros de una comunidad es justamente lo socialmente útil, mientras que la crítica y transformación de esas opiniones es dañino para la estabilidad social. Así pues, Strauss trata de conciliar la búsqueda de la verdad con el mantenimiento de los fundamentos ideológicos de cada sociedad en particular; el filósofo político está obligado a eliminar los efectos políticos críticos de su teoría[8], por medio de una retórica que encubre los verdaderos engaños a la mayoría de los miembros de la sociedad. El conocimiento crítico y verdadero se presenta al público en general como si fuese un mero discurso de justificación ideológica. Así, la doctrina de la doble enseñanza implica que el auténtico filósofo debe ser un maestro del arte retórico para despolitizar la filosofía política. Mientras que el mensaje exotérico está expresado en una retórica destinada al público en general, el mensaje esotérico, verdaderamente filosófico, está inscripturado en un lenguaje secreto, expresado en claves y marcas especiales. El desciframiento de estas marcas conduce a develar las enseñanzas esotéricas que están escondidas bajo la retórica exotérica.

[7] Leo Strauss, "On A forgotten King of Writing", en su *What is Political Philosophy?*: 21-22.

[8] F. Dallmayr argumenta que el esoterismo de Strauss implica una despolitización de la filosofía y un olvido de la racionalidad de la política (cf. F. Dallmayr, "Politics Against Philosophy", en *Political Theory*, Vol. 3, Agosto 1987: 332).

Los signos claves para descifrar las enseñanzas esotéricas son de diferentes clases: errores, contradicciones, omisiones, extrañas coincidencias en la numeración de capítulos, y, sobre todo, el hecho de guardar silencio en algunos temas que parece obligatorio tratar. Estos signos especiales que aparecen como errores al lector ordinario, son para Strauss los señalamientos para que el intérprete lea entre líneas un mensaje que no está literalmente escrito en las líneas[9].

Podemos concluir que Strauss sugiere que las enseñanzas exotéricas están expresadas en un lenguaje retórico público que es interpretable a través de una lectura literal del texto, mientras que el significado esotérico no está literalmente escrito sino tan sólo insinuado a través de un lenguaje casi privado, no inteligible para la gente ordinaria, especialmente para el público contemporáneo del autor, y tan sólo puede ser descifrado por la lectura entre líneas. No pretende persuadir a nadie de nada, sino simplemente mostrar y argumentar la verdad de un conocimiento teórico.

Quentin Skinner: la retórica como estrategia de la teoría política

Skinner considera que todo texto de teoría política fue escrito por su autor con el propósito de influir en el clima ideológico-político de su tiempo. Desde este punto de vista, a diferencia de Strauss, los textos de teoría política son esencialmente ideologías políticas en acción[10]. En cuanto ideolo-

[9] "Si un maestro del arte de escribir comete errores que avergonzarían a un muchacho inteligente de preparatoria, es razonable asumir que estos errores son intencionales, especialmente si el autor discute, incidentalmente, la posibilidad de errores intencionales en la escritura", Leo Strauss, "Persecution and the art of Writing" en *Persecution and the art of Writing*: 30.

[10] Cf. Q. Skinner, "Some problems in the Analysis of Political thought

gías, las teorías políticas no son falsas o verdaderas, sino efectivas o no para justificar, cuestionar o transformar las creencias, actitudes y valores dominantes. En consecuencia, los textos de teoría política no presentan un doble mensaje ideológico/filosófico que haya que interpretar de manera distinta. Los textos políticos como discursos ideológicos presentan abierta y públicamente el mensaje que quieren transmitir. El papel de la historia de la teoría política es para Skinner el de recobrar ese mensaje a través de métodos interpretativos adecuados. La historia no es una disciplina que se presenta ante los tribunales filosóficos para ser juzgada moral o epistemológicamente, no tiene la función de un "juez ejecutor" (*hanging judge*), sino, más bien, tiene simplemente la función de un ángel que rescata y registra con fidelidad (*recording angel*) el significado original de los textos políticos en su contexto histórico específico[11].

La metodología interpretativa de Skinner está basada en un modelo semántico y pragmático que deriva de Wittgenstein, de Austin y secundariamente de Frege y del emotivismo ético (Stevenson). Esta metodología se propone rescatar el significado original del texto, y dar cuenta de las funciones ideológicas que desempeñó en su tiempo[12] y que constituye precisamente la retórica del texto.

Para Skinner, el significado de cualquier acto lingüístico —en particular el de la escritura de un texto— está determi-

and action" en Tully James y Q. Skinner (eds.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988. Cf. también en esta antología de textos de y sobre Skinner su artículo "Reply to my Critics".

[11] Cf. Q. Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1985: 88. (Traducción al español en Alianza Editorial, Madrid).

[12] Este modelo lo desarrolla Skinner principalmente en sus artículos "Some Problems in the analysis of Political thought and action", "Hermeneutics and the Role of History", "Motives, intentions and

nantemente vinculado a las intenciones primarias que el autor tuvo al escribir. Skinner identifica dicha intencionalidad con la fuerza ilocucionaria del acto o actos lingüísticos que constituyen el texto. Dicha fuerza ilocucionaria, si bien está internamente correlacionada con la ejecución misma (escritura del texto) y con su significado, apunta siempre hacia fuera del texto, hacia el entorno ideológico. Esta mediación entre significado y contexto ideológico es precisamente el lugar de la retórica del texto. Por esta razón, para comprender el significado y la retórica de un texto, son insuficientes una interpretación textualista del significado o una meramente contextualista. Ambos tipos de análisis son indispensables para una correcta interpretación del texto y ambas se complementan y refuerzan recíprocamente.

Para reconstruir el significado del texto es indispensable entender el léxico utilizado por el autor, de acuerdo al uso y convenciones lingüísticas de la época. Siguiendo a Frege, Skinner distingue dos componentes fundamentales del significado de los conceptos: sentido y referencia. Sobre esta concepción del significado, Skinner añade la distinción emotivista entre el sentido descriptivo y el sentido evaluativo; este último tipo de sentido es determinante sobre la fuerza ilocucionaria. Esta concepción del significado es esencial para reconstruir la dimensión retórica que desarrolló el autor para dar a su texto una determinada función ideológica.

El autor puede darle a su texto una determinada función ideológica, mediante la manipulación del sentido descriptivo o del sentido evaluativo de los conceptos claves de una teoría política. Manteniendo o cambiando el sentido descriptivo de conceptos claves, como libertad, democracia, vir-

interpretation" y "Reply to my Critics". Todos estos trabajos forman parte de su libro *Meaning and Context.*

tud, crueldad, etc., el autor puede inducir en su comunidad una justificación o, por el contrario, un cuestionamiento de creencias y percepciones políticas. Piénsese, por ejemplo, en el cambio del sentido descriptivo del concepto republicano de democracia como lo entiende Rousseau o Tocqueville, frente al concepto liberal de democracia como lo proponen algunos autores norteamericanos, entre ellos, Berelson y Dahl. Este cambio induce a concebir regímenes políticos que serían tiránicos en la teoría republicana como democracias. Con la connotación valorativa positiva que el término conserva, este cambio del concepto democracia tiende a justificar regímenes como el norteamericano.

Por otra parte, al operar sobre el sentido evaluativo de términos claves, y con ello sobre su fuerza ilocucionaria, el autor afecta las actitudes y valores de su comunidad. Piénsese, por ejemplo, en la forma como Hobbes maneja las connotaciones valorativas del concepto de libertad, a fin de justificar el absolutismo en aras de la seguridad; o bien el cambio de las connotaciones valorativas de los conceptos de crueldad, temor, amor, clemencia, fuerza y astucia, en el pensamiento político de Maquiavelo. Estos cambios permiten la legitimación de ciertas acciones políticas que en el contexto de las virtudes clásicas y cristianas serían inadmisibles.

Para Skinner, este modelo interpretativo de textos es la herramienta fundamental para que el historiador de las ideas políticas identifique la retórica ideológica de un texto en su contexto original y recupere su auténtico significado.

Evaluaciones

Aunque Strauss y Skinner reconocen una dimensión retórica en los textos de teoría política, conviene resumir los puntos de convergencia y los de divergencia entre ellos.

Entre las convergencias cabe resaltar las siguientes:

El discurso retórico es un discurso público orientado a persuadir a la comunidad política para que acepte, legitime, critique, o sustituya ciertos valores, conceptos y opiniones políticas relevantes en el contexto específico. En otras palabras, la retórica es la forma de argumentación del discurso ideológico.

El conocimiento demostrativo o comprobable no requiere de retórica alguna. La argumentación del conocimiento objetivo no es de carácter retórico.

Ahora bien, entre las diferencias más importantes podemos señalar las siguientes:

Para Leo Strauss la teoría política no es opinión, sino conocimiento en sentido estricto, *episteme*. Por lo tanto, la teoría política no está fundamentada en la retórica, sino en una argumentación demostrativa. La retórica que se manifiesta en la teoría política simplemente tiene una función protectora al presentar ante las masas la teoría política crítica como si fuesen opiniones conservadoras e inocuas.

Por el contrario, para Quentin Skinner la teoría política no es otra cosa más que ideología cuya eficacia depende de la calidad retórica del texto. El carácter de esta retórica puede ser tanto conservador como crítico y la mayoría de las veces es una combinación de ambas.

Respecto a los puntos comunes, me parece que ambos autores aceptan sin mayor cuestionamiento una imagen demasiado rigurosa y limitada de conocimiento auténtico como creencia verdadera y justificada, que en la filosofía de la ciencia actual ya no puede sostenerse. Después de Popper hemos aprendido la imposibilidad de alcanzar la verdad y

sobre todo de justificar las pretensiones de verdad. La ciencia misma, más que *episteme* en sentido estricto, es opinión racionalmente justificada. Pero la justificación no es demostración o comprobación empírica, sino diálogo sabio y plural. En este diálogo, hay cabida para el discurso retórico que trata de persuadir sin demostrar o inclinar la deliberación de manera no apodíctica.

Así pues, Skinner y Strauss están de acuerdo en que el discurso retórico es relevante en el ámbito de las opiniones, donde no es posible llegar a demostraciones o pruebas concluyentes.

La gran diferencia entre Strauss y Skinner es que este último considera que las teorías políticas en su totalidad son opiniones ideológicas y no conocimiento demostrable, mientras que Strauss, por el contrario, concibe a las teorías políticas como conocimiento riguroso y racionalmente demostrable, alejado de toda preocupación ideológica y práctica. Por ello la retórica no tiene una función propia en la argumentación de la teoría, sino sólo para encubrirla y protegerla.

Así pues, tenemos una oposición radical: Skinner considera las teorías políticas como meras ideologías carentes de validez epistémica, mientras que Strauss las concibe como conocimiento riguroso, sobre toda ideología.

Si nosotros reflexionamos seriamente sobre la naturaleza de las grandes teorías políticas de Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, etc., encontramos tanto contenidos cognoscitivos justificados empírica o racionalmente, como elementos ideológicos presentados de manera persuasiva a través del discurso. Por ello, tenemos que rechazar la visión o meramente epistémica o meramente ideológica que sustentan Strauss y Skinner respectivamente. En contra de estas visiones unilaterales, tenemos que reconocer que las teorías políticas están constituidas siempre por aspectos

ideológicos que buscan persuadir al auditorio sobre cuestiones valorativas y prácticas, y aspectos cognoscitivos que describen, explican y dictaminan de manera justificada ciertos procesos, acontecimientos y problemas de la realidad política. Esta concepción integral de la teoría política ha sido sustentada por varios autores contemporáneos como Michael Oakshott, Charles Taylor, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre y Hanna Pitkin, entre otros. MacIntyre, por ejemplo, afirma:

> Lo que he caracterizado como ideología no solamente se traslapa con los asuntos propios de la filosofía, es filosofía. Así pues, la investigación filosófica siempre puede convertirse en un solvente de las convicciones ideológicas y de los compromisos ideológicos al proponer conclusiones incompatibles con posiciones de alguna ideología en particular[13].

De una manera semejante, Hanna Pitkin señala:

> Si nuestros propósitos e ideales no pudieran ser institucionalizados, encarnados y puestos en práctica de manera regular, permanecerían vacíos y ociosos... pero... necesitamos siempre mantener nuestros conceptos por encima de las prácticas e instituciones en las que supuestamente se realizan, con el fin de continuar siendo capaces de criticarlas, renovarlas y revisarlas[14].

La tensión esencial entre ideología y conocimiento justificado epistemológicamente, permite poner en cuestionamiento cada uno de estos aspectos. Los valores, ideales y propuestas prácticas cuestionan la relevancia y utilidad de los conceptos, hipótesis, explicaciones y descripciones empíricas. A su vez, estas últimas cuestionan la viabilidad de los

[13] A. MacIntyre, *Against the self images of the age*, Londres, Duckworth, 1971: 6-7.

[14] H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press, 1972: 190-191.

fines y metas políticas, así como la pertinencia y efectividad de los programas y estrategias políticas que se proponen para alcanzar las metas deseadas (y justificadas).

El problema fundamental de las teorías políticas no consiste, como piensa Strauss, en una mera postulación y justificación epistémica y ética de un conjunto de proposiciones teóricas; ni tampoco en un mero discurso ideológico, como lo propone Skinner, sino en un equilibrio adecuado para cada contexto entre estos dos elementos. En este sentido, la teoría política tiene un carácter analógico[15] entre la ideología y la ciencia, en cuanto es semejante y diferente a cada uno de estos tipos de conocimiento.

Si aceptamos esta concepción analógica de la teoría práctica en la que se integran ciencia e ideología, tendríamos que aceptar también que tanto las metodologías rigurosas propias de la ciencia como los recursos retóricos propios de la ideología, son relevantes para la teoría política. Aparentemente, esta conclusión nos permitiría integrar los puntos de vista de Skinner y Strauss sobre el papel de la retórica en la teoría política. Pero esta conclusión es prematura y errónea, porque acepta sin cuestionamiento una oposición entre retórica y racionalidad epistémica que presuponen tanto Strauss como Skinner y que me parece inaceptable. El supuesto que estos autores comparten de que el discurso retórico tiene una función exclusivamente persuasiva en el campo ideológico y no epistémico en el ámbito científico, implica una concepción restringida y errónea tanto de la racionalidad científica como de la naturaleza de las ideologías, como cosmovisiones que orientan la vida social y la práctica política. Además, esta manera de oponer por un

[15] Sobre esta noción de analogía cf. Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Editorial Porrúa-Universidad Intercontinental, 1996, Cap. 3: 35-45.

lado ideología y retórica y por otro ciencia y justificación racional, nos deja sin recursos para dirimir la cuestión fundamental de la teoría política: el equilibrio entre ciencia e ideología. Veamos cada uno de estos argumentos.

En la filosofía contemporánea de la ciencia ya no se acepta la tesis típica de la epistemología moderna de que el conocimiento puede justificarse concluyentemente a través de alguna metodología rigurosa. En contra de esta ilusión metodológica, filósofos como Popper, Kuhn, Lakatos, Toulmin, Hesse, Laudan, entre otros, consideran que el conocimiento científico nunca deja de ser opinión o conjeturas más o menos bien justificadas con una variedad de argumentos, sin que jamás puedan justificarse (o refutarse) de manera concluyente. Para todos estos filósofos la racionalidad de la ciencia no está en alguna base empírica ni racional indubitable, como lo pensaban los filósofos modernos, ni tampoco en un método algorítmico infalible. La racionalidad de la ciencia estriba más bien en el progreso de las ciencias a través de la historia, entendido este progreso como una mejora en la argumentación que sustenta las hipótesis científicas y en una aproximación mayor a los fines epistémicos de la ciencia. Además, la mayoría de estos filósofos de la ciencia consideran que la marcha progresiva de las ciencias no está garantizada por metodología alguna. Más que una racionalidad metódicamente asegurada, se trata de una racionalidad práctica y prudencial, semejante a la que está presente en las discusiones públicas sobre opiniones morales y políticas. Esta idea central en la filosofía de la ciencia contemporánea fue expresada con suma claridad en 1906 por Pierre Duhem:

> ya que la lógica no determina con precisión estricta cuándo una hipótesis inadecuada debe dar paso a otra más fructífera y dado que el reconocimiento del momento adecuado para tal

cambio depende del buen sentido, los físicos deben ponderar sus juicios e incrementar la rapidez del progreso científico tratando de desarrollar de manera consciente dentro de ellos el buen sentido, de manera más lúcida y vigilante. Ahora bien, las pasiones y los intereses son los que más contribuyen a obstaculizar el buen sentido y perturbar su visión. Por ello, nada dilatará más la decisión que determinará una reforma afortunada de la teoría física que la vanidad que hace a un físico ser demasiado indulgente con su propio sistema y demasiado severo con el sistema de otro[16].

Desde esta perspectiva, que ha ganado gran aceptación en la filosofía contemporánea, ya no se marca una división tajante entre opinión y ciencia, entre argumentos persuasivos y argumentos demostrativos. El diálogo y la confrontación de opiniones sustentadas en varios argumentos no demostrativos es lo que caracteriza a la racionalidad científica. Pero precisamente esta racionalidad es la propia del discurso retórico que busca convencer al auditorio en situaciones de incertidumbre. En este sentido, la retórica forma parte de la argumentación de la ciencia y no sólo del discurso ideológico[17].

Por otra parte, el problema de la articulación equilibrada entre ideología y conocimiento científico requiere de nuevo de una racionalidad prudencial no demostrativa, que tan sólo puede desarrollarse a través del diálogo y la confrontación de puntos de vista retóricamente argumentados. Este

[16] P. Duhem, *The aim and Structure of Physical Theory*, New York, Atheneum 1977, Cap. VI, secc. 10: 218.

[17] Sobre este sentido de retórica, hay una producción filosófica creciente. Entre los autores que conciben la retórica como el género o al menos una especie de argumentación, cabe citar a Perelman, Fuller, Beuchot, Toulmin, Dascal, Gadamer e inclusive Habermas. Sobre estas nuevas concepciones de la retórica, cf. R. Alcalá (comp.), *Hermenéutica, retórica y argumentación*, ENEP-Acatlán, UNAM, 1997.

tipo de equilibrio es la tarea fundamental que tiene que realizar la argumentación retórica. Reformulando a Strauss, yo diría que todo gran teórico político es un maestro en el arte retórico de lograr un equilibrio convincente y razonable entre ciencia e ideología, entre descripción y prescripción, entre principios teóricos y prácticos, instituciones y tradiciones. Este equilibrio corresponde aproximadamente a la "verdad efectiva" que postulaba Maquiavelo como valor fundamental de la teoría política, o bien a la concepción política fundamentada ética y fácticamente que Hegel denominaba "Sittlichkeit", o a la integración weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad, o, en tiempos más contemporáneos, al equilibrio reflexivo que postula John Rawls entre principios normativos e intuiciones morales. Todas estas ideas nucleares en diferentes teorías políticas tienen un parecido de familia: son nociones *analógicas* que integran equilibradamente aspectos en tensión de toda teoría política. Desde mi punto de vista, el papel fundamental de la retórica en la teoría política consiste precisamente en ofrecer argumentos que sustentan una determinada manera de lograr este equilibrio.

LA JUSTIFICACIÓN RETÓRICA DE LOS PRINCIPIOS LÓGICOS

RAYMUNDO MORADO

...no hay ningún sistema de racionalidad completa que no tenga algún fundamento exterior irracional o a-racional.
Ludolfo Paramio.[1]

Se ha dicho con razón que "el juicio que la retórica provoca es un juicio práctico".[2] Sin embargo, también tiene una función teórica y una utilidad en la investigación de la verdad. Esto es cierto incluso en disciplinas altamente teóricas como la lógica deductiva, en donde tiene una importancia capital y generalmente pasada por alto. Hay varios sentidos en que el argumento retórico tiene preeminencia sobre el razonamiento deductivo:

En primer lugar, la condición característica del discurso retórico es la plausibilidad. Las premisas hacen plausible la conclusión. Pero esta noción no exige que tal plausibilidad sea una *mera* plausibilidad. Igual que la noción de posibilidad inclu-

[1] Paramio, Ludolfo. "Una izquierda sobre las ruinas": 198. En Antonella Attili, *La política y la izquierda de fin de siglo*, 1997, Cal y Arena, México.

[2] Ramírez T., Arturo E. "Discurso retórico en la poesía griega clásica", *Acta Poética* No. 14-15: 57-74, 1993-1994: 65.

ye todos los grados, incluyendo el grado extremo de necesidad, la noción de plausibilidad incluye el grado extremo de certeza inferencial o deducibilidad. Aunque no todo razonamiento plausible es deductivo, todo razonamiento deductivo es plausible. Así pues, el discurso retórico incluye en su generalidad todos los desarrollos formales tradicionales en lógica.

En segundo lugar, el discurso retórico tiene una preeminencia práctica sobre el razonamiento deductivo. En la vida diaria pocas veces contamos con seguridad absoluta. Eso no quiere decir que no contemos con principios generales de los cuales inferir lo que necesitamos. Pero debemos distinguir entre las proposiciones universales que cuantifican sobre todo el dominio de discurso y las generalidades. Las primeras son características de campos de conocimientos que excluyen las excepciones. Tales son algunas partes de las ciencias tradicionales ("Todos los cuerpos se atraen mutuamente", etc.) y en especial de las ciencias formales como la lógica y las matemáticas. En cambio, las segundas, las generalidades, no pretenden exigir universalidad a sus afirmaciones. Son conscientes de que sus generalizaciones deben traducirse a términos menos exigentes. "Los humanos gustan del conocimiento" debe ser parafraseado en términos de lo que hace la mayoría de los hombres, o lo que los hombres típicos hacen, o lo que hacen típica, normal, prototípica o probablemente. Tales paráfrasis no necesitan considerarse sinónimas. Hay muchas maneras de que algo pase generalmente, una gran variedad de generalizaciones.[3] En cambio, sólo hay una cuantificación universal: se habla de todos los elementos del dominio, sin importar lo problemático que sea en la práctica determinar la pertenencia.[4]

[3] Sus expresiones son, a veces, llamadas "genéricos" por los lingüistas.

[4] Los problemas de los nombres vacíos, tan enfatizados en las lógicas

En tercer lugar, el discurso retórico tiene una preeminencia teórica fundamental. Se ha dicho que la elección de una lógica ya presupone tener alguna. La respuesta de Routley[5] es utilizar un subconjunto intuitivo, mínimo de la lógica. Algo parecido se hace al enseñar lógica o al desarrollar nuestra metalógica.

El problema de la fundamentación de las inferencias es un tema difícil en filosofía de la lógica; aunque no intentaré desarrollar plenamente ni aventurar una respuesta total para este problema, recordaré brevemente una de las maneras como se ha planteado y trataré de extraer una enseñanza. Parto de la nota que publicara Lewis Carroll en 1895.[6] No repetiré el conocido argumento, pero esquematizaré su estructura básica:

> Supongamos que de A se deduce B: ¿es suficiente A para justificar la deducción de B? Respuesta de la tortuga: No; es necesario añadir la premisa C de que de A se sigue B. Pero, entonces, ¿es suficiente A y C para deducir B? Respuesta de la tortuga: Aún no; es necesario añadir la premisa D de que de A y C se deduce B..., etc.

Como puede verse, dado el primer paso de que A no es suficiente para B, sino que se requiere la premisa adicional C, el regreso (o la progresión) al infinito es inevitable. Russell[7]

libres, son ortogonales a esta cuestión. Cualquiera que sea nuestra decisión sobre los posibles *relata* de los nombres en nuestras oraciones, seguimos refiriéndonos a absolutamente todos, o a la generalidad.

[5] Routley, Richard (1980), "The Choice of Logical Foundations: Non-Classical Choices and the Ultralogical Choice", *Studia Logica,* Vol. XXXIX, No. 1: 77-98.

[6] Carroll, Lewis (1895), "What the Tortoise said to Achilles", *Mind* (NS), Vol. IV, No. 14, abril: 278-280.

[7] Russell, Bertrand (1903) *The Principles of Mathematics,* Allen and Unwin, Londres.

trató de disolver la paradoja apelando a la distinción que Frege hace entre *juicio* y *juicio afirmado* en el *Begriffsschrift* y distinguiendo entre una implicación que no está comprometida con la afirmación de las cláusulas y el "por tanto", que sí lo está. No es claro todavía en este pasaje ni que la paradoja quede disuelta ni que no caiga en otros problemas (algunos el mismo Russell los anuncia; otros no).[8] En *Principia Mathematica* la respuesta es más clara. Ahí leemos que

> ...el uso de un principio general de deducción en una prueba, como por ejemplo cualquier forma de la regla de "silogismo", es diferente del uso de las premisas particulares a las que el principio de deducción se aplica. El principio de deducción da la regla general de acuerdo a la cual la inferencia se realiza, pero no es en sí mismo una premisa en la inferencia. Si lo tratamos como a una premisa, necesitaríamos a él o a alguna otra regla general que nos permitiera inferir la conclusión deseada, y por lo tanto adquiriríamos gradualmente una creciente acumulación de premisas sin jamás ser capaces de hacer ninguna inferencia.[9]

Unas páginas antes, menciona que las reglas generales *no son premisas, puesto que aseveran cualquier instancia de sí mis-*

[8] Cf. Woods, John (1965) "Was Achilles' 'Achilles' Heel' Achilles' Heel?", en *Analysis*, Vol. XXV, No. 4 (n. s., No. 106), marzo: 142-146.

[9] *...the use of a general principle of deduction, such as either form of "Syll," in a proof, is different from the use of the particular premisses to which the principle of deduction is applied. The principle of deduction gives the general rule according to which the inference is made, but is not itself a premiss in the inference. If we treated it as a premiss, we should need either it or some other general rule to enable us to infer the desired conclusion, and thus we should gradually acquire an increasing accumulation of premisses without ever being able to make any inference.* Russell, Bertrand y Whitehead, Alfred North (1950), *Principia Mathematica*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge (primera impresión 1910): 106.

mas, no algo diferente de sus instancias.[10] Con el tiempo, variantes de la propuesta de Russell sobre distinguir entre decir algo como regla y afirmarlo como premisa, han dominado la literatura sobre el tema. Rees escribe:

> O bien C *no* es una premisa... o si *sí* lo es, es una meta-premisa, en cuyo caso *una* premisa tal es suficiente para cualquier argumento.[11]

En la misma línea, D. G. Brown[12] (siguiendo ideas de Ryle), sostiene que al aceptar el *Modus Ponens*, no lo convertimos únicamente en otra premisa: al aceptarlo queda justificada la inferencia total. Finalmente, en palabras de Woods,[13] si ahora nos negamos a hacer la inferencia y exigimos algo más, caemos en inconsistencia: la tortuga acepta *MP* pero rehúsa aplicarlo.

¿Qué lección podemos obtener de estas respuestas a la paradoja de Carroll? Ésta: cuando se nos pida justificar una lógica, la respuesta no podrá provenir de agregar "nuevos" datos lógicos; siempre se nos podría preguntar por la respectiva justificación de éstos, generando el regreso al infinito en que la tortuga desea atrapar a Aquiles. Sólo podemos detenernos y encontrar un apoyo mediante una decisión (si se quiere, un reconocimiento[14]) de la aceptación de ciertos principios como reglas correctas de inferencia.

[10] *...are not premisses, since they assert any instance of themselves, not something other than their instances. Ibid.:* 98.

[11] *Either* C *is* not *a premiss... or if it* is *a premiss it is a meta-premiss, in which case* one *such premiss is sufficient in any argument.* Rees, W. J. (1951), "What Achilles said to the Tortoise", *Mind*, vol. LX, No. 238, n. s., abril: 241-246.

[12] Brown, D. G. (1954), "What the Tortoise Taught Us", en *Mind*, vol. LXIII, No. 250, abril: 170-179.

[13] Woods, John. *Op. cit.*

[14] Cf. Ludwig Wittgenstein (1967) *Bemerkungen über die Grundlagen der*

Creo que es claro que sería circular tratar de establecer los fundamentos de la racionalidad mediante las técnicas que los encarnan. Pero, en sentido estricto, los principios lógicos no son afirmaciones necesitadas de un apoyo. Si lo fueran, habría un regreso al infinito en el que, como la tortuga demandaba de Aquiles, cada proposición fundamentante requeriría a su vez de una fundamentación. Afortunadamente, este regreso se detiene al observar que lo que se encuentra en la base no son afirmaciones necesitadas de justificación, sino reglas. Reglas que no son ni verdaderas ni falsas, sino aceptables o inaceptables.

Escoger reglas correctas de inferencia no es trivial. Incluso el venerado *Modus Ponens* ha sido puesto en duda, así sea parcialmente.[15]

Por supuesto, esto no quiere decir que la discusión racional sobre principios lógicos sea un callejón sin salida. Podemos presuponer con Routley como lógica minimal para la decisión entre dos teorías, la intersección entre los diferentes conjuntos de reglas metateóricas de inferencia que cada una emplea. Si bien otra lógica podrá protestar de este uso, la lógica menos favorecida por la elección no podrá hacerlo.

Quedan los casos en que la intersección de los principios y reglas es insuficiente para decidir en favor de un sistema. Como dice Aristóteles, si el opositor a nuestros principios

Mathematik, Basil Blackwell, Oxford: 9; *die Richtigkeit des Übergangs muss an Ort und Stelle einleuchten; und der Ausdruck des "logischen Grundgesetzes" ist dann die* Forge der Sätze *selbst.*

[15] Anderson y Belnap niegan que se aplique en contextos extensionales (Anderson, Alan Ross y Belnap, Nuel D. Jr., *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*, Vol. I, Princeton University Press, Princeton, 1975.) Priest propone abandonarlo para evitar inconsistencias con el "*Truth scheme*" (Graham Priest, "Sense, Entailment and *Modus Ponens*", *Journal of Philosophical Logic*, Vol. IX, No. 3, agosto, 1980: 415-435), etc.

lógicos no comparte esos mecanismos básicos, nada podemos hacer por refutarlo. Ha dejado de jugar el juego del lenguaje coherente y, aunque podemos señalárselo, nada más podemos invocar sin riesgo de circularidad. La discusión de los fundamentos de la lógica deductiva tiene entonces que acudir hacia algo fuera de su propia esfera proposicional. La nueva esfera puede ser una discusión retórica: "es necesario discurrir en torno a [los primeros principios] a través de las cosas plausibles".[16] En el momento en que nuestros razonamientos no pretenden la certeza infalible de la inferencia deductiva, se abre la puerta a los principios generales, plausibles, del discurso retórico: "intentando engendrar *pístis* con argumentos convincentes, pero no concluyentes para el interlocutor".[17] Como dice Beuchot,[18]

> Cuando no están de acuerdo ambas partes en las premisas, no se puede proceder —en lógica dialógica— a demostración ni prueba alguna. Y entonces hay que detenerse a hacer plausibles y aceptables para el otro las premisas mismas.

Por supuesto, la ciencia de lo plausible no se agota en la retórica, pero es un buen comienzo. En un artículo aparecido en 1976 en *Mind*[19], Susan Haack sostenía que no podemos justificar la deducción. Para tal tarea la inducción es demasiado débil, mientras que usar la deducción misma sería circular. Pero, ¿qué sería justificar la deducción? Cuando

[16] Héctor Zagal Arreguín, "Axiomas, Argumentación y Metafísica en Aristóteles", *Analogía*, año VI, No. 2: 75-84, 1992: 83.

[17] Héctor Zagal Arreguín, *op. cit.*: 84.

[18] Mauricio Beuchot, "Acerca de la Argumentación Filosófico-Metafísica", *Crítica*, Vol. XVIII, No. 53: 57-66, 1986: 66.

[19] Susan Haack, "The Justification of Deduction", *Mind* 85 (1976). Reimpreso en R. I. G. Hughes (ed.), *A Philosophical Companion to First-Order Logic*, Hackett, 1993: 76-84.

decimos que *x* justifica *y* para S, podemos estar sosteniendo, entre otras cosas, una tesis ontológica o una tesis epistemológica. Desde el punto de vista ontológico, diríamos que la verdad de *x* garantiza la verdad de *y*, es decir, que no es posible que *x* sea verdad mientras *y* es falsa. Desde el punto de vista epistemológico, diríamos que nuestro conocimiento de *x* nos da la autoridad para creer en *y*, es decir, que es altamente razonable creer que *y* dado *x*. Desde el punto de vista ontológico, una inferencia es legítima sin importar si nosotros lo sabemos o no. El requerimiento de justificar algo sólo tiene sentido epistemológicamente.

Por ello, al preguntarnos "¿se justifica la deducción?" lo que preguntamos es si podemos tener buenas razones para estar seguros de que la deducción preserva verdad. Ya que el hecho de que la deducción preserva verdad, se sigue, de su misma definición, que la cuestión real puede ser puesta en términos de reglas deductivas putativas: "¿tenemos buenas razones para creer que tales reglas son en efecto deductivas, es decir, que preservan verdad?". Podemos así basar nuestras creencias sobre la certeza de los principios lógicos en principios que no son deductivos ellos mismos. Gracias a un concepto más generoso de justificación, podemos justificar principios mediante formas razonables de argumentar que son logicamente más débiles, pero no por ello dejan de ser aceptables.

Finalicemos con algunas palabras sobre este concepto generoso de justificación. A menudo necesitamos saltar de nuestro conocimiento incompleto a conclusiones que hagan avanzar nuestras indagaciones. Hoy día, los procesos racionales en situaciones de falibilidad son estudiados, bajo diversos nombres, como razonamiento inseguro, inferencia inductiva o consecuencia retractable. Existe la tentación de englobar bajo el rubro de *razonamiento retractable* toda una gama de razonamientos no-aditivos, partes de inferencia de

sentido común, inferencias *prima facie*, y razonamientos falibles en general. En contraste, si las conclusiones no son reversibles por evidencia adicional, el razonamiento es monotónico. Desgraciadamente, "retractabilidad" (*defeasibility*) y no-monotonicidad se han usado como sinónimos.

El razonamiento no-monotónico es retractable por un cambio en el contexto en términos de aumento de información (es deseable extender este concepto a argumentos con conclusiones no retractables). La conversión no es cierta: la retractabilidad no implica no-monotonicidad porque puede ser causada por varios tipos de cambio en el contexto, incrementarlo sólo es uno de ellos. Esto nos impide extender el término "no-monotónico" a toda forma de razonamiento no deductivo.

Si nos sentimos generosos, podemos incluir el razonamiento de sentido común como un tipo de razonamiento plausible, aunque inseguro. Nuestra decisión depende de qué tan independiente de los estándares de la comunidad es nuestra noción de plausibilidad o apoyo evidencial. Pero sin importar lo que entendamos como reglas plausibles, algunas de ellas preservan verdad y otras no. Así pues, pueden ser tanto monotónicas como no-monotónicas; ciertamente las tautologías son por lo menos plausibles. Similarmente, aunque la mayoría de las reglas por *default* sean no-monotónicas, algunas no son retractables. Son los casos límite cuando las premisas implican la conclusión independientemente de la "justificación", en el sentido vacuo en que una conjunción implica ambos conyuntos "por *default*".

Muchos tipos de inferencia pueden ser clasificados de acuerdo a criterios formales. La noción de inferencia por *default* habla sobre consistencia; la no-monotónica carece de la propiedad lógica de cerrazón bajo reforzamiento de las premisas o antecedentes; y las inferencias inciertas se definen en contraste con la deducción.Este carácter formal las

pone a un nivel distinto al de las inferencias de sentido común, plausibles o retractables en general.

Podríamos tratar de subsumir al razonamiento por *default*, entendido como el uso de casos paradigmáticos o como el empleo de una regla que sólo se aplica si no es contradicha por otra evidencia, en el razonamiento no-monotónico (razonamiento cuya conclusión tiene que ser retractada a causa de un aumento en la información). Éste, a su vez, podría ser subsumido en un razonamiento retractable en que las retractaciones pueden ser motivadas no sólo por adición de información, sino también por cambio o pérdida.

Las nociones de razonamiento retractable y de sentido común tienen un área de intersección, teniendo esta última noción un fuerte componente social. La percepción de la comunidad es crucial para decidir lo que hemos de llamar sentido común, pero si restringimos esta noción a un nivel psicológico podemos hablar de inferencias que parecen plausibles a algunos agentes bajo condiciones específicas.

Afortunadamente, partes de la lógica deductiva pueden ser llamadas plausibles y algunas incluso de sentido común. Por ende ninguna de estas dos nociones puede ser incluida en la de razonamiento incierto, aunque el tipo de razonamiento incierto que nos interesa es por lo menos plausible.[20]

Las formas interesantes de retractabilidad en razonamiento por *default* se deben a su contextualidad. Si hay, como yo sospecho, una referencia implícita a un contexto, al cambiar éste, la inferencia deja de ser razonable. Los cambios en contexto cambian el grado de "razonabilidad" de las inferencias por *default*. Lo que hace a tales inferencias

[20] Algunos autores reservan el término "incertidumbre" para hablar sobre errores numéricos.

retractables, no es la incertidumbre de las premisas o de la conclusión, sino el que su apoyo dependa crucialmente de su contexto. Así pues, en vez de representar relaciones por *default* sin relación a la base de creencias, debemos representarlas como relativas a esa base.

Hay un sentido de corregibilidad en la inferencia en el cual el razonamiento sigue siendo correcto aun después de ser cancelado. La retractabilidad no es falta de deducibilidad, pues es posible inferir por *default* algo necesario. La implicación no-monotónica puede ser el caso, incluso cuando falla la material (y por ende la estricta y la contrafáctica).

Un condicional no-monotónico no queda invalidado por la información extra, sino simplemente desactivado. La retractabilidad de la inferencia por *default* significa que es bloqueada por información adicional igual que aseveraciones condicionales. Es decir, la nueva información no implica que la regla haya sido indebidamente aplicada sino que ya no se puede aplicar.

Un punto a enfatizar es que la inferencia es aceptable aun después de darnos cuenta de que la relación inferencial puede suspenderse al añadir información. Con el mismo cuerpo de creencias, aceptamos que Φ lleva a Ψ, y rechazamos que (Φ & X) lleve a Ψ. La inferencia se mantiene aunque sabemos que depende de nuestra ignorancia.

Esto no significa que el contexto contiene suficientes premisas implícitas para hacer a la inferencia cierta si fueran hechas explícitas. Tal enfoque asimilaría a las inferencias no-monotónicas con argumentos con premisas tácitas que hubieran hecho a la inferencia monotónica si tan sólo hubieran sido explícitas. Esta es la interpretación del entimema retórico como un silogismo incompleto, con una inferencia clásica agazapada en el silencio. Aun teniendo todos el transfondo de supuestos, la inferencia puede no ser segura, sólo altamente aceptable. La nueva información ni si-

quiera necesita contradecir al trasfondo de creencias para bloquear la inferencia de la conclusión, ya que no había en primer lugar ningún conjunto de supuestos que forzaban la conclusión tras bambalinas. En una inferencia no-monotónica, nuestras premisas pueden ser insuficientes para la conclusión, incluso después de haber tomado en cuenta los supuestos implícitos. Aun así, el contexto puede hacer a la inferencia razonable, aunque la nueva evidencia puede bloquear la inferencia previa al ofrecer fuerte evidencia para una tesis rival. Pero nunca tuvimos, ni lógica ni psicológicamente, la premisa implícita de que tal evidencia no existiera, como quieren ciertos autores.

En síntesis, el razonamiento retractable no es necesariamente una regla irracional, ni requiere conclusiones equivocadas o premisas inseguras. Es una inferencia que depende del contexto y puede ser bloqueada, pero es apoyo suficiente para convencer razonablemente en algunas áreas donde los meros principios lógicos son insuficientes.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ, R. (comp.) *Hermenéutica, retórica y argumentación*. ENEP-Acatlán, UNAM, 1997.

BEUCHOT, M. *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México, Porrúa-Universidad Intercontinental, 1996.

DALLMAYR, F. "Politics Against Philosophy", en *Political Theory*, Vol. 3, Agosto 1987: 332.

DUHEM, P. *The aim and Structure of Physical Theory*. New York, Atheneum, 1977.

MACINTYRE, A. *Against the self images of the age*. Londres, Duckworth, 1971.

PITKIN, H. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley, University of California Press, 1972.

SKINNER, Q. "Some problems in the Analysis of Political thought and action". Tully James y Q. Skinner (eds.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988.

———. *Machiavelli*. Oxford, Oxford University Press, 1985.

RYAN, A. *La Filosofía de la Explicación Social*, México, FCE.

STRAUSS, L. "On A forgotten King of Writing", en *What is Political Philosophy?*.

———. "Persecution and the art of Writing" en *Persecution and the art of Writing*.

WOLIN, S. "Paradigms and political theory", en P. Laslett (ed.). *Philosophy, Politics and Society*, London, Oxford University Press, 1977.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, A. R. y Belnap, N. D. Jr. *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity,* Vol. I. Princeton, Princeton University Press, 1975.

BEUCHOT, Mauricio. "Acerca de la Argumentación Filosófico-Metafísica", *Crítica,* No. 53, 1986: 57-66.

BROWN, D. G. "What the Tortoise Taught Us", en *Mind,* abril 1954: 170-179.

CARROLL, Lewis. "What the Tortoise said to Achilles", en *Mind* (NS), abril 1895: 278-280.

HAACK, Susan. "The Justification of Deduction". en *Mind* 85, 1976: 76-84.

PARAMIO, Ludolfo. "Una izquierda sobre las ruinas", en Antonella Attili (ed.) *La política y la izquierda de fin de siglo,* 1997, Cal y Arena, México.

PRIEST, Graham. "Sense, Entailment and *Modus Ponens*", en *Journal of Philosophical Logic,*agosto 1980: 415-435.

RAMÍREZ T., A. E. "Discurso retórico en la poesía griega clásica", en *Acta Poética* No. 14-15, 1993-1994: 57-74.

REES, W. J. "What Achilles said to the Tortoise", en *Mind,* abril 1951: 241-246.

ROUTLEY, Richard. "The Choice of Logical Foundations: Non-Classical Choices and the Ultralogical Choice", en *Studia Logica,* vol. XXXIX, No. 1, 1980: 77-98.

RUSSELL, Bertrand. *The Principles of Mathematics.* Londres, Allen and Unwin, 1903.

———. y Whitehead, A. N. *Principia Mathematica,* vol. II. Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

Woods, J. "Was Achiles Achiles Heel Achiles Heel?", en *Analysis*, Vol. XXV, No. 4 (n. s., No. 106), marzo: 142-146.
Zagal Arreguín, Héctor. "Axiomas, Argumentación y Metafísica en Aristóteles", en *Analogía*, No. 2, 1992: 75-84.

FILOSOFÍA, RETÓRICA
E INTERPRETACIÓN,

editado por el INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS,
siendo jefe del departamento de publicaciones
SERGIO REYES CORIA,
se terminó de imprimir en octubre de 2000
en los talleres de impresos ENACH.
La edición, compuesta en New Baskerville
de 11:14.4, 10:12 y 9:10,
estuvo al cuidado de
AZUCENA RODRÍGUEZ TORRES Y ASMARA GAY GÓMEZ
y consta de 500 ejemplares impresos
en papel cultural de 60 kg.